MAX SCH

VOM

EWIG

IM

MENSCH

SCHELER

VOM

IGEN

IM

NSCHEN

DNG

Zweite Auflage

VOM EWIGEN IM MENSCHEN

VON

Ferdinand

MAX SCHELER

ERSTER BAND

RELIGIÖSE ERNEUERUNG

Halbband I

LEIPZIG 1923

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

Manul-Druck von Alexander Schwarzenberg, Leipzig

Vorrede zur zweiten Auflage.

Schon nach Jahresfrist ist eine zweite Auflage dieses Buches notwendig geworden. Es erscheint in dieser Auflage unverändert. Die handlichere Form, die es durch Verteilung des Stoffes in zwei Bände gewonnen hat (zu der sich der Herr Verleger trotz erheblicher Mehrkosten freundlichst auf Wunsch des Verfassers entschlossen hat), wird den Lesern sicher nicht unwillkommen sein.

Die Aufnahme, die das Werk vor der Öffentlichkeit und der Kritik des In- und Auslandes gefunden hat — in Vorträgen, Schriften, Rezensionen —, war für den Verfasser im großen und ganzen befriedigend. Durfte er doch bei dieser Gelegenheit wahrnehmen, wie offen, empfänglich und entzündbar die Seele der gegenwärtigen Welt — und der Jugend voran — für die in dem Buche behandelten Fragen ist, insonderheit für die Frage einer philosophischen Begründung der Religion; und durfte er doch wahrnehmen, wie flüssig — wenigstens für die außerhalb und jenseits aller konfessionellen Dogmatik liegenden *allgemeinen* Probleme über Wesen und Wahrheitsgehalt der Religion — die Bewegung denkender Erörterung und Diskussion zwischen den Konfessionen, ja dem Konfessionalismus überhaupt und dem religiösen Nichtkonfessionalismus geworden ist. Als ein Zeichen dieser neuen sich vollziehenden *Auflösung traditionalistischer Schul- und Gedankenerstarrung* darf er es ansehen, daß sein Buch in den Kreisen der katholischen, protestantischen und jüdischen Theologie und Philosophie des In- und Auslandes, ferner in den theologisch ungeschulten Kreisen der konfessionell verschieden orientierten Schichten und Gruppen ein ungefähr

gleich reges Interesse und eine gleich umfangreiche Kritik gefunden hat. Der noch im Vorwort der ersten Auflage als »Skandal der Theologie und Philosophie zugleich« scharf gerügte Zustand, daß die Probleme der vordogmatischen, sogenannten »natürlichen« Gotteserkenntnis die Geister noch tiefer scheide als die Dogmatik selbst, scheint wenigstens in unserem Lande dem Verschwinden entgegenzugehen.

Noch viel wichtiger und erfreulicher aber als diese nur negativ höchst wertvolle Einreißung verkehrt angebrachter Zäune war dem Verfasser das Erscheinen einer Anzahl von Werken, die, zum Teil ganz unabhängig vom Verfasser, zum Teil mehr oder weniger von ihm angeregt, im wesentlichen zu denselben Positionen über den Ursprung aller religiösen Erkenntnis wie der Verfasser gelangen. Nahmen schon zur Zeit des Erscheinens der 1. Auflage in dieser einen Frage Rudolf Otto in seinem Werke über »Das Heilige«, K. T. Österreich in seiner Schrift »Über die religiöse Erfahrung« und in seiner »Religionspsychologie« zum mindesten sehr ähnliche Positionen ein, so sind nun noch in dieselbe Richtung des Gedankenzuges eingelenkt: H. Scholz, dessen schöne und reiche »Religionsphilosophie« (1. und 2. Aufl.) gleichfalls die Religion auf unableitbare Urphänomene mystischer Gotteserfahrung aufbaut, I. K. Girgensohn in seinem Werk „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens", O. Gründler in seiner Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, Josef Heiler in »Das Absolute«; auch E. Troeltsch scheint in *diesem* Punkte vermöge seiner neuen Aufnahme gewisser Elemente der Lehre von Malebranche gleichen Positionen näher zu kommen, als er es früher gewesen ist.[1] Aufgeführt werden diese Namen hier nur, um an ihnen zu zeigen, daß das, was der Verfasser (siehe Vorrede zur 1. Auflage) bei Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches noch kaum vage zu hoffen wagte, heute zu einer stark fundierten, höchst bedeutsamen *Aussicht* geworden ist: eine wirkliche *Einigung* der ihrer Natur nach überkonfessionellen Philosophie über das Wesen der Religion

[1] Vgl. dazu E. Troeltsch's Arbeit „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes" in den Kantstudien Bd. XXVII, H. 3—4, ferner „Der Historismus und seine Probleme" I, S. 166 u. d. F. u. II, S. 615.

und den wahren Sitz und Ursprung der religiösen Erkenntnis in »religiösen Akten« einer »ursprünglichen, aus weltlichen Erfahrungseindrücken unableitbaren, religiösen Wesenserfahrung«; damit aber zugleich eine weitgehende Zurückstellung sowohl des Thomismus als des Kantianismus, deren so mächtige Herrschaft über unter sich berührungslose große Gruppen schon die Möglichkeit solcher Einigung bisher vollständig gehemmt hatte. In diesen Tatsachen — zusammen mit der zunehmenden Steigerung des Interesses an der platonisch-augustinischen Gedankenrichtung auch in dem katholischen Kulturkreis (vgl. z. B. auch die Schrift »Glaube und Glaubensgewißheit« des Tübinger Dogmatikers Adam und einer engen Verbindung des Geistes ihrer Positionen mit der Methode phänomenologischer Fundierung der Philosophie überhaupt — sieht der Verfasser das Erfreulichste, was er dem Leser seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches zu vermelden hat.

Was die sehr umfangreiche Kritik betrifft, die an dem Buche geübt wurde, so ist die Zustimmung und positive Würdigung der Abhandlungen über »Reue und Wiedergeburt« und über das »Wesen der Philosophie« eine allseitigere und ungeteiltere gewesen als über die »Probleme der Religion«. Der Forderung, daß die Philosophie den Begriff des »Wissens« auf ein Seinsverhältnis, auf das Verhältnis der »Teilnahme« eines Seienden A am So-sein des anderen Seienden B zu gründen habe, eine Beziehung solcher Art, daß durch das Stattfinden dieser Beziehung keine Veränderung in B mitbestimmt ist, ist von N. Hartmann in seinem tiefschürfenden Buche »Metaphysik der Erkenntnis« (unabhängig vom Verfasser) zu genügen versucht worden. Der Verfasser selbst hat seit dem Erscheinen der ersten Auflage seines Buches den in der Abhandlung vom »Wesen der Philosophie« schon angedeuteten Plan, auf dem Boden dieses obersten Grundsatzes eine neuartige realistische, von den bisherigen Formen des altscholastischen, des sogenannten »kritischen« und des intuitivistischen Realismus aber erheblich abweichende Erkenntnistheorie zu schreiben, nunmehr verwirklicht und gedenkt im kommenden Jahre diese Forschungen unter dem Titel »Phänomenologische Reduktion und voluntativer Realismus

— eine Einleitung in die Theorie der Erkenntnis« der Öffentlichkeit vorzulegen. (Vgl. hierzu die Abhandlung des Verfassers: »Die deutsche Philosophie der Gegenwart« in »Deutsches Leben der Gegenwart«, herausgegeben von Ph. Witkop, Volksverband der Bücherfreunde, Berlin 1922.) Die Abhandlung über »Reue und Wiedergeburt« ist derjenige Abschnitt des Buches, der besonders in seinem psychologisch-analytischen Gehalt den ungeteiltesten Beifall der Kritik gefunden hat — auch solcher Kritiker, die des Verfassers Religionsphilosophie ablehnen zu müssen glaubten.

Anders steht es mit dem letzten Teil des Buches »Probleme der Religion«. Die überaus zahlreichen öffentlichen und die nicht minder zahlreichen brieflichen Äußerungen über des Verfassers Versuch zeigten zunächst ein sehr verschiedenartiges Maß des Verständnisses von den Absichten des Verfassers und dem Sinn seiner Ausführungen. Der Verfasser zum Beispiel war und ist sich bewußt, überall streng geschieden zu haben das, was in seinen Thesen auf Wesenseinsicht beruht, und das, was Sache des positiven Glaubens ist. Trotzdem werfen ihm streng kirchlich eingestellte Personen vor, er wolle Sätze der positiven Dogmatik philosophisch ableiten, eine Absicht, die ihm — abgesehen von einem bestimmten, philosophisch notwendigen Vernunftgehalt des Sündenfallsgedankens, ohne dessen Setzung er allen Theismus überhaupt, auch heute noch, für ein ganz sinnwidriges Gedankensystem hält — ganz und gar ferne liegt. Das Verständnis vieler Aufstellungen des Verfassers ist an einigen Punkten dadurch geschädigt worden, daß der Leser rein hypothetische Zusammenhänge philosophischer Einsichtigkeit als kategorische Existenz-Sätze nahm und zwar religiös positiver Natur — d. h. daß einige Leser ihrerseits Glaubenssätze verwechselten mit philosophischen Einsichten, diese Verwechslung aber dem Verfasser zuschrieben. Wenn z. B. der Verfasser sagt, es liege im Wesen des »ursprünglich Heiligen« (bei theistischen Voraussetzungen), nicht nur Einer unter Vielen, sondern der »Einzige« zu sein, durch den Gott sich selber offenbare, so setzt der unaufmerksame Leser an Stelle dieses hypothetischen Zusammenhanges etwa die Glaubenszu-

stimmung: es gibt einen persönlichen Gott und Christus ist dieser Einzige. Als hätte der Verfasser nicht umgekehrt die logische Unbeweisbarkeit des theistischen Personalismus sogar gerade bewiesen, und als ließe dieser hypothetische Zusammenhang an sich nicht ebensowohl zu, an Stelle Christus einen ganz anderen »Einzigen« zu setzen, z. B. Mohammed. Daß dieser »Einzige« Christus sei, ist ein pures Glaubensurteil, und der Verfasser hat es sich nie einfallen lassen, es philosophisch »beweisen« zu wollen. Oder: wenn der Verfasser S. 699 der 1. Auflage zu zeigen sucht, daß die hypothetischen Setzungen (»Annahmen«) eines alliebenden Gottes, des Primates der Liebe vor der Erkenntnis, ferner einer in einer historischen menschlichen Person stattgehabten Selbstoffenbarung Gottes zusammengenommen eine unfehlbare Autorität der Kirche als Kirche in Heilsdingen notwendig machen, als Bewahrerin und Verwalterin der von dem »Einzigen« dargebotenen Heilsgüter, — so scheinen einige Leser angenommen zu haben, der Verfasser wolle die Unfehlbarkeit des römischen Papstes damit »beweisen«; obzwar obigem Satz nicht minder genügt wäre z. B. durch die Institution des Dalai Lama, oder durch die absolute Lehrautorität eines Konzils, oder durch einen heiligen Synod, der die »heilige Tradition« auslegt, wie in der orthodoxen Kirche. Mißverständnisse dieses Typus müssen es auch gewesen sein, wenn dem Verfasser von außer- und antikirchlicher Seite der entgegengesetzte Vorwurf gemacht wurde, er habe die philosophische Methode zur Magd der Apologetik einer positiven Kirche und ihrer Dogmatik gemacht; und so werde — wie ein Kritiker sich ausdrückte — die Phänomenologie ein »Mädchen für alles«. Hierzu ist zu sagen: die nicht auf Wesenseinsichten gerichtete deskriptive Methode, irgendwelche metaphysischen und religiösen Gedankensysteme (z. B. den Buddhismus, den Augustinismus, die Philosophie des Aristoteles, oder Platons oder Schopenhauers) auf ihre Urerlebnisinhalte zurückzuführen, d. h. das, was spät, abgeleitet, rationalisiert, erstarrt erscheint, gleichsam rekonstruktiv wieder zu intuifizieren und damit seinen Ursinn lebendig und anschauungskräftig zu machen, ist als Methode der deskriptiven Weltanschauungslehre in der Tat ein »Mädchen für

alles«. Eben darin liegt ihr ausgezeichneter positiver Wert, daß sie ein »Mädchen für alles« ist. Aber ebenso selbstverständlich ist es, daß diese Art rekonstruktiver »Phänomenologie« weder je ein bisher unerschautes Urphänomen produktiv neu erschauen kann — geht doch die Methode von gegebenen »Gedanken« aus —, noch je den positiven Erkenntniswert des betreffenden Gedankensystems zu bestimmen vermag: d. h. Dinge wie Adäquations- und Inadäquationsgrad der Anschauungsgehalte, die den Gedanken zugrunde liegen, im Verhältnis zur Fülle des Gegenstandes, Daseinsrelativität oder Absolutheit der Gegenstände der vorgegebenen Erkenntnis im Verhältnis zu Dasein und Sosein des Subjekts, Wahrheit und Falschheit, respektive formale Richtigkeit (Konsequenz) der betreffenden Urteile und Satzsysteme. Die rekonstruktive Phänomenologie muß und soll daher auch schrankenlos »relativistisch« sein. Ebenso klar ist aber, daß die Wesensphänomenologie — also auch die Wesensphänomenologie der Religion — schon erheblich weiter zu gehen vermag. Obzwar auch sie nirgends eine als wahr behauptete Realsetzung eines Gegenstandes gestattet, — erfolgt sie doch gerade unter bewußter Außerkraftsetzung eben des Daseinskoeffizienten der betreffenden Gegenstände, — weiß man doch apriori, daß ihre aufgefundenen »Wesenszusammenhänge«, da für das Wesen der Gegenstände, auch für alle möglichen zufälligen Gegenstände des betreffenden »Wesens« gelten, d. h. die Urteile über sie wahr sind. Realität selbst aber kann »nach« und »gemäß« diesen Wesenszusammenhängen immer nur eine Art der zufälligen Erfahrung setzen, (mit Einschluß ihrer denkenden Verarbeitung, Erweiterung und Ergänzung), und das heißt für Gegenstände der übersinnlichen Sphäre entweder Metaphysik oder positive Selbstmitteilung Gottes, d. h. »Offenbarung«, deren Annahme dann ausschließlich in rezeptiven Glaubensakten erfolgt. Sollte der Verfasser diese vier Erkenntnisformen der descriptiven Phänomenologie, der Wesensphänomenologie, der metaphysischen Erörterung und dessen, was er als Glaubenssubjekt da und dort im Buche bejaht, (dann aber stets diese Bejahung als solche eines Glaubensaktes ausdrücklich kenntlich machend), im Laufe der Erörterung nicht immer ganz deutlich

getrennt haben, so darf er sich wohl darauf berufen, daß es ganz unmöglich ist, im Laufe einer einem bestimmten Gegenstand zugewandten Untersuchung zugleich auch noch die Erkenntnistheorie dieser Untersuchung Schritt für Schritt mitzugeben. Was der Verfasser nicht phänomenologisch, sondern metaphysisch am Gottesgedanken für erweislich hält, was nur auf Grund der allen zugänglichen wesenhaften Urphänomene aller Religion (»natürliche Offenbarung«), und was endlich nur auf Glaubensurteil und positiver Offenbarung nach seiner Lehre beruhen kann, das glaubt der Verfasser sogar weit klarer und schärfer getrennt zu haben, als es bisher geschah. Nur derjenige, der nichts anderes kennt als sog. »Kausal-« oder sonstige »Schlüsse« aus der Weltgegebenheit auf übersinnliche Dinge einerseits, und positive Offenbarung und ihre Dogmatik andererseits, also religiöse Urphänomene und eine besondere Art und Form »religiöser Erfahrung« in »religiösen Akten« überhaupt nicht anerkennt, mag von seinem, in unserem Buche eben widerlegten und überwundenen, »Standpunkte« aus da »Verwirrung« finden, wo tatsächlich eine neue und tiefere Klärung der verschiedenen Erkenntnisquellen der Gotteserkenntnis vorliegt.

Daß die neu-thomistische Richtung der Metaphysik und Theologie die Aufstellungen des Verfassers ablehnen mußte, war ihm gewiß, schon ehe es tatsächlich geschah. Ja, verwundert hat es ihn vielmehr, daß es meist in so milder und verklausulierter Form geschah. Dagegen haben die lichtvollen Ausführungen Eschweilers[1] über die Unterschiede des echten mittelalterlichen Thomismus und der viel weitergehenden Rationalisierung des Thomismus im Zeitalter der Aufklärung, (d. h. der heute noch weithin besonders in den deutschen Universitätsschulen herrschenden Form des Thomismus), die der Verfasser selbst dem alten Thomismus in seinem Buche in der Tat zu sehr gleichgesetzt hatte, den Verfasser belehrt, daß er die Größe seines Abstandes vom altthomistischen System selbst in einigen Punkten eher über- als unterschätzt hatte. Mancherlei schlagwortartige Vorwürfe des sog. »Ontologismus« oder »Fideismus«, die in den

[1] Hochland 19. Jahrgang 3. u. 4. Heft 1921/22 »Religion und Metaphysik«.

Kreisen der strengen Thomisten gegen den Verfasser erhoben wurden, schrecken ihn nicht, nicht nur, weil dieselben Vorwürfe auch gegen die gesamte patristische Theologie und die gesamte vorthomistische Art der Rechtfertigung der natürlichen Religion erhoben werden können — oder besser müßten, wenn man konsequent wäre und nicht alle vorthomistische Philosophie eben thomistisch »interpretierte«, — sondern weil diese mehr kirchenpolitisch zu wertenden als philosophisch aufzufassenden Schul-Schlagworte auf seine Lehre eben nicht passen. So wenig als durch diese Art von Schlagworten konnten uns die thomistischen Kritiker unseres Werkes davon überzeugen, daß der herkömmlichen Lehre von den Gottesbeweisen, insbesondere daß dem sog. »kosmologischen Kausalbeweis« die vermeinte Stringenz zukomme, daß hingegen unserer Auffassung und Lehre nur eine »psychologische Bedeutung« für die subjektiven Wege innewohne, auf denen Menschen zum Glauben an Gottes Dasein zu gelangen vermögen. Wir fanden unsere eingehende Behandlung dieser Frage nirgends auch nur ernsthaft geprüft — geschweige unsere Sätze widerlegt. Was aber das Argument der nur »psychologischen« Bedeutung unserer Lehre betrifft, so haben wir im Text des Buches diesen erwarteten Einwurf eingehend untersucht und in eingehender Begründung zurückgewiesen. So wenig ist nach unserer Ansicht diese Argumentation richtig, daß — wie zum Teil schon I. Kant, völlig klar aber Hegel gesehen hat — gerade umgekehrt den herkömmlichen »Gottesbeweisen« nur die Bedeutung zukommt, in Form künstlicher rationaler Formulierung die Wege zu beschreiben, auf denen ein Mensch, der durch eine von diesen »Beweisen« ganz unabhängige Erkenntnisquelle das Dasein eines unendlichen und geistigen Ens a se bereits bejaht hat, sich die mannigfachen Beziehungen und Verhältnisse nachträglich zurechtlegt, die Gott zur Welt und ihrer vorgefundenen Wesens-Beschaffenheit haben kann. Wenn die deutsche neuthomistische Schulphilosophie unserer Stellungnahme vorgeworfen hat, daß in ihr der Erkenntnisquelle spontaner Vernunft und dem mittelbarem Denken in der Gotteserkenntnis viel zu wenig Rechnung getragen sei, so ist von protestantisch theologischer Seite der genau umgekehrte Tadel mehrfach erhoben worden, daß

wir überhaupt eine »natürliche Theologie« anerkennen, und daß wir in dem Buche der Metaphysik eine für die Gotteserkenntnis viel zu bedeutsame Stellung eingeräumt hätten.[1] Jenen beweise ich zu wenig, diesen zu viel, jene finden meine Lehre zu »irrationalistisch«, diese zu »rationalistisch« in Fragen der Gotteserkenntnis. Menschen, die mehr kulturpolitisch als philosophisch denken und alles Neue nach tradierten Schul- und Parteiansichten in seinem bloßen »Verhältnis« zu diesen Ansichten aufnehmen, werden daher die beliebte Wendung gebrauchen, daß ich mich »zwischen zwei Stühle gesetzt hätte«. Ich erlaube mir vorläufig anzunehmen, daß ich auf einem ganz tragfähigen Stuhle sitze, und daß die Kritiker, ohne es selbst recht zu bemerken, kraft der Einseitigkeiten dialektisch und polemisch sich immer neu erzeugender falscher Gegensätze sich neben den Stuhl zu meinen beiden Seiten gesetzt haben. —

Auch die Gruppen, die im Gegensatz zu allem Konfessionalismus stehen und eine neue Form des religiösen Bewußtseins suchen, haben sich kritisch vernehmen lassen. A. Horneffer[2] z. B. findet, daß ich viel zu bestimmt und viel zu abgeschlossen auftrete, über Fragwürdiges viel zu sicher spreche, dem Leser Meinungen auf diese Weise mehr suggeriere, als ihn überzeuge, und nimmt dann besonderen Anstoß daran, daß ich eine »neue Religion« sowohl der Gottesidee des Theismus selbst für wesensmäßig widerstreitend, als außerdem den Ursprung einer solchen aus geschichtsphilosophischen und soziologischen Gründen für unwahrscheinlich erachte. Ich kann diesen Kritikern antworten, daß auch mir tiefste Skepsis gegen alle menschlichen Worte und Begriffe über das Wesen, das man gemeinhin »Gott« nennt, nicht fremd ist, daß ich gerade darum die negative Theologie und die begrifflich unformulierbare Gotteserfahrung so viel mehr als üblich in den Vordergrund gestellt habe, ferner die »Überbegrifflichkeit« der Gottesidee und die nur symbolisch analogische Natur aller Bestimmungen der positiven Gotteserkenntnis mit größter Schärfe zum Ausdruck brachte. Aber

[1] So z. B. R. H. Grützmacher »Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert« 1921.

[2] S. Deutscher Pfeiler 1922, II Jahrgang 3.

freilich kann ich auch nicht jenen zustimmen, die bei dem Namen »Gott« nur auf ihr Herz zu deuten wissen und keinerlei Bedürfnis empfinden, wenn nicht nach klaren bestimmten Gedanken über das Gegenständliche, das ihr Herz in diese unsagbare Bewegung versetzt, so doch wenigstens nach bestimmten Angaben der Verhaltungsweisen und nach scharfer Heraushebung der geistigen Akte, durch deren Vollzug dieses in seinem Wesen nur schau- und fühlbare Gegenständliche für uns erfaßbar wird. Es entschädigt mich wieder für dieses Urteil über meinen »Dogmatismus«, wenn ich von katholischer Seite her mich »eigentlich« einen Skeptiker nennen höre. Denn ich darf daraus den Schluß ziehen, daß ich das rechte Gleichgewicht zwischen jener scheuen Ehrfurcht, die das Geheimnis Gottes und der Welt selbst von unserer Seele zu fordern scheinen, und bestimmt umschriebener Geistesstellung zu ihm nicht ganz so verfehlt habe, als diese beiden Arten meiner Kritiker annehmen. Was aber meine Thesen über die »neue Religion« betrifft, so braucht die erste dieser Thesen für Anhänger einer monistischen oder pantheistischen Doktrin ja auch gar nicht zu gelten, da sie ausdrücklich nur für die Voraussetzung der Annahme eines personalistischen Theismus oder Panentheismus aufgestellt ist. Was aber die zweite These von der Unwahrscheinlichkeit der Entstehung einer »neuen Religion« betrifft, so hätte mich eine ernsthafte Entkräftigung meiner sich selbst nur als »Wahrscheinlichkeitsgründe« gebenden Gründe gegen die Entstehung neuer Religionen gerade von seiten eines so ernsthaften Vertreters einer solchen Möglichkeit, wie es A. Horneffer ist, mehr interessiert, als ein dogmatisch absprechendes Urteil, das überdies den Schein hervorruft, ich hätte als gewißlich ausgeschlossen bezeichnet, was ich selbst nur als »unwahrscheinlich« bezeichnete. Im übrigen möchte ich alle Leser, die dieser Abschnitt nur mangelhaft befriedigt, auf die reichen Analogien für den allgemeinen Tatbestand hinweisen, die ich in meinem Buche »Wesen und Formen der Sympathie« (zweite Auflage, Bonn 1922) dafür aufgeführt habe, daß in aller sogenannten psychisch-geistigen Entwicklung (des Tieres zum Menschen, des Primitiven zum Zivilisierten, des Kindes zum Erwachsenen) Erkenntniskräfte nicht

nur gewonnen werden, sondern Erkenntniskräfte für ganze Objektbereiche auch zusehends sich rückbilden, abnehmen, ja verloren gehen.

Endlich möchte ich hier noch einigen Mißverständnissen meiner Ansichten begegnen, die mir nach Erfahrung der bisherigen Wirkung meines Buches für möglich erscheinen. Von einer von mir besonders hochgeschätzten Seite aus dem Kreise deutscher akademischer Philosophie ist mir brieflich[1] der Einwand gemacht worden, daß ich das Erkenntnisprinzip des unmittelbaren Einleuchtens von Sachverhalten (mehr nach der Ichseite hin ausgedrückt das Erkenntnisprinzip der »Evidenz«), wie überhaupt in meinem Arbeiten, so auch in diesem Buche viel zu häufig in Anspruch nehme, und daß andere Menschen, die in anderen geschichtlichen Lebenszusammenhängen stehen oder einem anderen Charaktertypus angehören, eben auch andersartige Evidenzen besitzen; ich selbst neigte viel zu sehr dazu, solche Evidenzen, die nur den Charakter »subjektiver Gewißheit« besäßen, auch für »allgemeingültig« anzusehen. Hierauf habe ich zu antworten: Das (richtig verstandene) Prinzip der Evidenz besteht für mich darin, daß ein objektiver Sach- oder Wertverhalt seinem Sosein nach dann in den Geist selbst herein leuchtet, also »selbst« in ihm als Korrelat eines intentionalen Aktes anwesend ist, wenn eine vollständige Deckungseinheit zwischen den Gehalten aller Denk- und Anschauungsakte, die angesichts dieses Gegenstandes möglich sind, stattfindet. Eben »in« der Deckungseinheit als solcher ist dann das Gegenständliche (nicht seinem Dasein nach, das stets extramental bleibt und durch intellektuelle Akte überhaupt nicht erfaßbar ist, sondern nur erfaßbar ist als Widerstand gegen Akte willensartiger Natur) selbst im strengsten Sinne gegeben, keineswegs also eine bloßes »Bild«, »Abbild« oder »Zeichen« von ihm. Dieses Prinzip ist mir nun allerdings das letzte und entscheidendste Erkenntniskriterium, das überhaupt existiert. Mit irgendwelcher bloßen »Gewißheit« oder gar mit sogenannten »Evidenzgefühlen«

[1] Es handelt sich um den vor kurzem zum Leidwesen der deutschen Philosophie verstorbenen Ernst Troeltsch.

hat es nicht das Mindeste zu tun. Alles Beweisen und alles mittelbare Denken überhaupt, alles Konstruieren von idealen Gebilden, z. B. in der Mathematik, alle technische Erweiterung unserer Sinneserfahrung und alle psychotechnischen und nootechnischen Anweisungen zu bestimmten Seelen- und Geisteshaltungen, unter deren Voraussetzung ein bestimmter *Kreis* von Phänomenen überhaupt erst angetroffen werden kann, sind in letzter Linie immer nur *Mittel*, »Evidenz« in dem genannten Sinne hervorzubringen, respektive bis an die »Schwelle« ihres Eintritts zu führen. Dies schließt indes nun aber nach *meiner* Lehre nicht aus, daß Evidenz gleichzeitig das individuell persönlichste Zeugnis vom Bestande eines Sachverhalts sein kann. »Individuell persönlich« bedeutet in diesem Zusammenhang aber nichts weniger als »subjektiv«. Evidenz ist ferner nach *meiner* Lehre nicht auch *notwendig* nur auf die Sphäre *allgemeingeltbaren* Wissens eingeschränkt. Wie es ein »allgemeingeltbares« Gutes *an sich* und darum auch allgemeingültiges gibt und ein »individuellgeltbares und -gültiges Gutes an sich« (vgl. mein Buch über den »Formalismus in der Ethik usw.», 2. Aufl.), so kann es durchaus auch ein »allgemeingültig Wahres an sich« *und* ein »individualgültig Wahres an sich« geben. Auf evidenter *Einsicht* können und müssen *beide* beruhen. Gerade die durch die Kantischen Schulen beliebt gewordenen Versuche der Auflösung des Begriffes der *Sach*erkenntnis in bloße »Allgemeingültigkeit der Erkenntnis« oder die Erkenntnis eines »transzendentalen Subjekts« sind ausgeprägt *subjektivistische* Lehren. Denn warum sollte es ausgeschlossen sein, daß bestimmte Sachgehalte nur *einer* bestimmten individuellen Person, oder *einem* bestimmten *individuellen Kulturkreis*, oder *einer* bestimmten Phase der historischen Entwicklung erkenntnismäßig zugänglich sind? Besteht daher für ein Subjekt B bei demselben Sachverhalt, den ein Subjekt A für »evident gegeben« hält, *kein* Weg mehr (nach Beschreiten der hier gebotenen *möglichen* Wege), sich von A diesen Sachverhalt eindeutig demonstrieren zu lassen; haben *alle* Vorkehrungen, ihm diesen Sachverhalt durch mittelbares Denken oder durch Angabe irgendwelcher technischen Verhaltungsweisen zur »Evidenz« zu bringen, versagt, so folgt

aus solchem Tatbestande nur eines: daß der »Streit« — der »phänomenologische Streit«, wie ich ihn nenne, d. h. der tiefste Streit, den es gibt — sozial eben unschlichtbar ist, man also den andern nur »stehen« und seiner Wege gehen lassen kann. Gar nicht aber folgt das ganz unbegründete rationalistische Vorurteil, daß es für jeden beliebigen Sachverhalt »allgemeingültige« (also auch allgemeingeltbare) Erkenntnis geben müsse. Und noch weniger folgt, daß nur allgemeingeltbare Erkenntnis auch dem seienden Gegenstande angemessene Erkenntnis sein könne. Wir glauben im Gegenteil anderen Ortes zeigen zu können, daß alle allgemeingültige Erkenntnis sachgültig und material zugleich nur für Gegenstände sein kann, die nicht der Ordnung des metaphysischen Seins d. h. des »absoluten« Seins angehören, sondern nur einer Seinsstufe, deren Gegenstände auf das Generelle der Menschennatur noch daseinsrelativ sind. Dies sind z. B. die Gegenstände aller positiven Wissenschaften. Das metaphysisch Sachgültige kann, wenn die persönliche Form des Daseins, und zwar des individuell persönlichen Daseins, bis in die Tiefe des Weltgrundes selbst zurückreicht — wie wir behaupten —, sogar gar nicht anders als zugleich individual geltbar sein, wenn es möglichst »adäquat« gegeben sein soll. Sagt man uns daher, daß das, was uns evident ist, »andern Menschen« nicht einleuchte, so kann es natürlich durchaus sein, daß wir einer Evidenztäuschung verfielen; denn daß es solche Täuschungen geben kann, wird nicht bestritten. Besteht sie und ist sie ein Ausdruck und eine Folge von Umständen wie Erbschaft, Naturanlage, geschichtlichem Lebenszusammenhang usw., so ist das beklagenswert; beklagenswert ist es auch, wenn andere durch ähnliche Ursachen für an sich einsichtige Wahrheiten, die noch allgemeingeltbar sein können, erblinden. Ist aber der »phänomenologische Streit« nicht durch Einflüsse solch »subjektiver« prinzipiell ausschaltbarer Art zu erklären, dann aber auch prinzipiell nicht schlichtbar, so folgt hieraus nicht im entferntesten, es sei das Prinzip der Evidenz einem vermeintlich »höheren« Prinzip, dem Prinzip des »Beweisbaren«, unterzuordnen. Denn umgekehrt gilt vielmehr, daß gegen denjenigen, der gemeinsame von den Streitenden gleich-

ursprünglich als einsichtig erfaßte Prinzipien leugnet, nach dem alten lateinischen Satze überhaupt nicht zu disputieren, also auch nichts mittelbar zu beweisen ist.[1] Wenn, — wie es jede Philosophie annehmen muß, die das Wissen selbst auf ein Seinsverhältnis zurückführt, — die Sphäre dessen, was ein Mensch wissend erfassen kann, aus dem Sosein seiner geistigen Persönlichkeit folgt und durch sie bestimmt ist, so müssen sogar, wenn es sich um Wahrheiten über das absolut Seiende handelt, nicht genau dieselben, sondern verschiedene Wissensinhalte für die betreffenden individuellen Personen »evident« sein. Man scheide doch also fürderhin scharf das »Allgemeingültige« vom »Seinsgültigen« und das »Persönliche« vom »Subjektiven«. Und hier ist es nun unsere Meinung in der Tat: Nur die Fülle aller Zeitalter und ihrer je individuellen religiösen Haltungen und Kulturen, und nur die Fülle aller Nationen und Völker, in erster Linie aber nur die Fülle aller geistig-individuellen Personen, deren jede ihr eigentümliches ideales Wesen in der Gottheit selbst hat und vermöge dieses »Wesens« in ihr gleichsam »ruht«, können in solidarischer Kooperation und Ergänzung — über das allgemeingeltbar Evidente der Gotteserkenntnis, das wir in unserem Buche genau umreißen, hinaus — die für alles menschliche Schauen und Erkennen unerschöpfliche Fülle der Gottheit in »Seitenansichten« gleichsam geschichtlich umschreiten; und auch dieses nur in dem Maße von Adäquation und Inadäquation, die dem Menschen, seinem spezifischem Wesen nach, überhaupt von ihr zu erfassen vergönnt ist.

Ein zweiter Punkt, der — wie ich besonders dem Briefe eines englischen Gelehrten, aber auch Gesprächen und gedruckten Kritiken entnehme — gerade dem guten Leser viele Schwierigkeiten bereitet hat, ist meine Ansicht über die Erkennbarkeit der Personalität Gottes. Man sieht einen Widerspruch darin, daß ich sage, es könne die Metaphysik, der ich die Fähigkeit zuschreibe, die Geistigkeit eines supramundanen Ens a se noch spontan zu erkennen, gleichwohl die personale Daseins-

[1] Contra principia negantem non est disputandum.

form dieses Geistes nicht erkennen, ja daß ich darüber hinaus die Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes als Person aus dem Wesen aller möglichen Personerkenntnis sogar »beweisen« zu können vermeine; und man führt an, daß ich auf Grund der schon in meiner Ethik aufgestellten Sätze: 1. Personwert ist der höchste Wert, 2. Konkreter Geist fordert eine Person als Subjekt, und auf Grund der nach meiner Lehre metaphysisch erkennbaren Sätze: a) Gott ist summum bonum, b) Gott ist unendlicher Geist, doch rein syllogistisch schon müßte schließen können, daß das »summum bonum« eine Person, respektive der »unendliche Geist« eine Person sein müsse. Es folge ja — sagt man — mittelbar aus diesen Ideenrelationen zusammen mit dem, was ich an Attributen der Gottheit auch rein metaphysisch für erkennbar halte (Ens a se, unendlicher Geist), von selber notwendig, daß Gott Person sein müsse, — wenn er überhaupt sei —, und dies stehe dann in Widerspruch mit meinem Satz von der »Beweisbarkeit der Unbeweisbarkeit Gottes als Person«, respektive meinem Satz, Gott als Person erschließe mit seiner freien Selbstoffenbarung immer auch erst sein eigenes Dasein als Person. Ich muß nun zuerst darauf hinweisen, daß doch ein bedeutsamer Unterschied besteht, ob man Gott als Person erkenne, oder ob man eine Person, die durch ihre Verlautbarung, ihre Mitteilung an mich zunächst sich selbst als daseiend erst kundgibt, als Gott erkenne. Die mittelbare Erkenntnis Gottes als Person bezieht sich auf das Erste, die These von der Unbeweisbarkeit, ja der Beweisbarkeit der Unbeweisbarkeit Gottes als Person bezieht sich auf das Zweite. Ferner habe ich, wenn ich sagte, die Metaphysik könne die Personalität Gottes nicht erkennen, eben nur von der Metaphysik geredet, nicht auch von der Ethik; und ich meinte außerdem (was ich nicht deutlich genug sagte) nur die Metaphysik der untermenschlichen Welt, in der die Idee der »personalitas« ja überhaupt noch nicht realisiert ist. Daß mit Hilfe der Grundsätze der Ethik und mit Hilfe einer Metaphysik — besser Metapsychologie — der menschlichen Geistseele mittelbar zu erkennen sei, daß das unendliche geistige Ens a se seinem Wesen und Sosein nach »personal« sein müsse,

— das wollte ich nicht leugnen, habe es im Gegenteil S. 633 hervorgehoben. Trotzdem aber scheint mir diese letztgenannte Erkenntnis noch nicht die Erkenntnis des »Daseins des persönlichen Gottes« zu implizieren — in dem Sinne, in dem ich mittelbare Erkenntnis solchen Daseins leugne. Es ist doch ein großer Unterschied, ob ich eine erfaßte Person »als« Gott erkenne, oder ob ich nur die personale Form und Seinsweise der Einheit und Mannigfaltigkeit einer zuerst erkannten geistigen Gottheit zuschreibe. Das wird z. B. sehr deutlich im Vergleiche des jüdischen Theismus und der christlichen Trinitätslehre. Die letztere beruht auf der Vernunfterkenntnis, daß Gott personale Daseinsform haben müsse, und auf der Offenbarungslehre, daß er dem Dasein nach nicht aus einer, sondern aus drei Personen bestehe. Der unitarische Monotheismus dagegen trennt Daseinsform Gottes als Personalität nicht vom Dasein Gottes als Person. Daseinsform als »Personalitas« ist nur ein Attribut der Gottheit, nicht des wirklichen Gottes, und diese Daseinsform ist im unitarischen und trinitarischen Gottesgedanken genau dieselbe. Das Dasein eines persönlichen Gottes ist aber mit dieser Form des göttlich-geistigen Seins als eines personalen noch nicht impliziert; und es ist der Fehler des ontologischen Gottesbeweises, es anzunehmen. So bleibt das Dasein Gottes als Person eben doch der Erfahrung einer göttlichen Mitteilung überlassen, so sehr die vor dieser Erfahrung schon erschließbare Seinsform des göttlichen Geistes als eines personalen die Seele geneigt machen möge, auf mögliche Erfahrung und Mitteilung solcher Art gleichsam zu horchen und sich auf sie in Bereitschaft zu setzen.

Aber um welche Art der »Erfahrung« handelt es sich dabei — als Mindestbedingung der Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes? Es ist hier — auch dieser Punkt wurde mißverstanden — nicht meine Meinung, daß erst die Erfahrung, welche die kirchlichen Theologien »positive Offenbarung« nennen, die Möglichkeit dieser Erkenntnis gewähre. Vielmehr genügt hierzu nach unserer Meinung die Gotteserfahrung, die jeder Mensch im Grunde seiner Persönlichkeit und im mystischen Kontakt dieses seines geistig-persönlichen Seelengrundes mit der Gottheit unter

bestimmten disponierenden Bedingungen und inneren Bereitschaften zu machen vermag. Es ist also wohl »Offenbarung« und »Mitteilung« Gottes an den Menschen, wodurch er diese Erfahrung — gemäß dem Satze von der Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes als Person — allein zu machen vermag, worum es sich hier handelt. Aber es ist jene natürliche, allgemeine, mit der Konstitution des menschlichen Geistes und seiner Daseinsform selbst schon gegebene — freilich auch nur hier und nicht an der außermenschlichen Natur und Seelenwelt gegebene — »Offenbarung«, die wir zwischen spontaner und mittelbarer Vernunfterkenntnis und positiver Offenbarung in Stifterpersonen eben als ein drittes Erkenntnisprinzip von Übersinnlichem in die Mitte stellten.

Erst in diesem Erkenntnisprinzip, das rein religiöser, nicht mehr metaphysischer Natur ist und gleichwohl positive Offenbarung nicht voraussetzt, erhält auch alle spezifische, als solche überkonfessionelle Mystik ihre von Metaphysik und positiver Religion dem Wesen — nicht der wirklichen Ausgestaltung — nach unabhängige Stelle, ihren ewigen Ort gleichsam unter den Wesensformen menschlicher Erfahrung.

Und hier ist es nun freilich unsere z. B. von H. Scholz[1] (s. Religionsphilosophie S. 149ff.) erheblich abweichende Meinung, daß diese Realitätserfassung Gottes als Person zwar — wie Scholz sagt — eine gesteigerte, zugleich seltene und gemeinhin kurz dauernde, nur durch bestimmte seelische Techniken erst zu disponierende Erfahrung ist, wohl auch nach Anlage des Menschen leichter und schwerer zugänglich, daß sie aber trotzdem eine allen Menschen prinzipiell zugängliche, also allgemeingeltbare Form der Erfahrung darstellt; nicht aber — wie Scholz meint — etwas, das man vergleichen könnte dem musikalischen Talent, dem absoluten Tongehör und ähnlichen Dingen, die, unlernbar, den einen Menschen als Naturanlage zukommen, den anderen nicht. Entscheidend ist für diese unsere von Scholz abweichende

[1] Über das Verhältnis von H. Scholz »Religionsphilosophie« zu unsern Anschauungen vgl. Scholz, Religionsphilosophie I. Aufl. S. 468, Anm. 1 und die vortreffliche Kritik von Scholz durch Adam »Glaube und Glaubensgewißheit im Katholizismus« 1923 Rottenburg.

Stellungnahme nicht der Ausfall der Induktionen, wie viele und wie geartete Menschen dieser Erfahrung zugänglich sind und gewesen sind; sondern unser beider Anschauungen von der menschlichen Natur und ihrem konstitutiven Aufbau sind es, die dieses abweichende Urteil zur Folge haben. Nach meiner — in dem Buche genau formulierten — Überzeugung ist diese Erfahrung des persönlichen Gotteskontaktes im Kern der menschlichen Geistperson sogar immer und notwendig mitgegeben, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: eine negative und eine positive. Die negative ist das, was ich Enttäuschung über die »Götzen« nannte, d. h. die Beseitigung aller endlichen Dinge und Güter aus dem Zentrum der dem menschlichen Bewußtsein als oberste Sphäre seiner Gegenständlichkeiten immer mitgegebenen Absolutsphäre des Daseienden und Wertvollen, und damit die Abstellung der, sei es unterbewußten oder bewußten, Selbstidentifizierung mit diesem endlichen »Glaubens-« und »Liebesgegenstand«. (Vgl. mein Buch S. 550ff.) Die positive Bedingung aber ist, daß die Geistperson selbst, und darum auch ihre Akte, gegenüber der Vitalseele (und ihren Funktionen), der sie in allen natürlichen, nicht mystischen Erfahrungen nur dient, oder doch mehr oder weniger dient, selbständig tätig und ausschließlich aus sich heraus tätig sei — die Vitalseele und ihre automatisch-zielgerichtete Funktion aber gleichzeitig »unter sich« (im Bilde gesagt) und nur rein gegenständlich als ihren Herrschbereich anschaut und weiß. Nicht bloß um die selbstgesetzliche, vitalseelisch möglichst ungestörte und unabgelenkte Funktion bestimmter Arten der noetischen Akte handelt es sich also bei dieser positiven Bedingung. Denn dies letztere ist auch überall der Fall, wo der Mensch richtig und wahr urteilt, »rein« anschaut, das objektiv Gute erfaßt und will. Es findet in eximiertem Maße statt im Genius, der auf irgendeinem geistigen Schaffensgebiet, ganz und gar von seinem Lebenstrieb und dessen spezifischen sensuellen und intellektualen Begleiterscheinungen (wie es alle Sinneswahrnehmung, Reproduktionsabläufe, ja selbst noch das diskursive Denken sind) nicht mehr mitbestimmt, einer Sache und ihren Wertforderungen in geistiger, alles bloße »Leben« überflügelnder Liebeseinstellung hingegeben ist; in gesteigertsten

Augenblicken hingegeben mit jener Hingegebenheit, die ich »ekstatisch« nenne, d. h. so, daß Ichzentrum und Hingegebenheit selber nur mehr sich vollziehen und stattfinden, und auch dem Nebenbewußtsein nicht mehr mitgegeben sind; (hier würden wir nur von »genialer Inspiration« reden, nie aber von mystischer Erfahrung). Vielmehr nur da, wo in den disponierenden Akten äußerster Sammlung der geistigen Person als solcher zu sich selbst die Person ihr konkretes Aktzentrum als frei, als selbständig, als wesens- und daseinsunabhängig vom seelischen Vitalzentrum nicht etwa bloß »urteilt«, sondern unmittelbar selber hat und erlebt, findet nach unserer Meinung jener unmittelbare Erfahrungskontakt mit der Gottheit als Person statt, den ich den »mystischen« nenne. Der Kern unserer Meinung ist also, daß, wenn diese beiden Bedingungen gegeben sind, die negative und die positive — und wenn die Person überhaupt in sich selbst im Fortgang der Sammlung ihre eigene Substanz gewinnt, sich also nicht mehr von der Vitalseele bewegen läßt und bewegt weiß — sie in einem unteilbaren und unzerreißbaren Einheitserlebnis im selben Augenblicke und notwendig auch in Gott ihre Substanz und Gott in ihr selbst spürbare Realität und Aktion als Person gewinne — und notwendig gewinne. Da nun aber der Aufbau Vitalseele-Geistseele und alles hier Eingeführte zu den Wesenskonstituentien der menschlichen Natur gehören, so kann bei rechter Ethik und Technik der disponierenden Verhaltungsweisen diese Erfahrung auch keinem Menschen prinzipiell unzugänglich sein — und dies auch dann, wenn sie es (wie ich Scholz natürlich gerne zugebe) auch in beliebig großem Maße faktisch ist. Ich will auch gerne einräumen, daß schon Erbanlage die Realisierung der Möglichkeit dieser Erfahrung empirisch ganz ausschließen kann, nicht etwa nur schuldvolle Unterlassung der disponierenden sittlichen Akte des Individuums, und nicht nur mangelnde Kunst der Sammlungstechnik u. s. w. Erbanlage kann ja Tausendfältiges ausschließen, was bestimmt in den idealen Wesensmöglichkeiten der menschlichen Natur gelegen ist, — selbst das einfachste Kopfrechnen (z. B. bei angeborener Idiotie). Das, was ich Scholz bestreiten muß, ist nicht der Satz, daß Anlagen die Erfahrung de fakto ausschließen können, sondern

daß positive spezifische Anlagen (wie es z. B. das musikalische Talent ist) die mystische Erfahrung eindeutig bedingen müssen; so daß man sagen könnte, ein Mensch ist eben nicht »religiös«, so wie ein anderer eben unmusikalisch ist. Ja, ich muß bekennen: Könnte mich Scholz von seinem Satze überzeugen, so würde ich die Anschauung, die ich bisher mit ihm teile, d. h. die Anschauung von der Erfahrungsnatur der Überzeugung wenigstens in bezug auf das Dasein Gottes als Person sogleich aufgeben. Denn sein Satz von möglicher positiv religiöser »Begabung« würde erstens in striktem Widerspruche stehen zu meiner Auffassung von der positiven Bedingung dieser Erfahrung, die eine übervitale Geistperson und eine vom Leib unabhängige Gesetzlichkeit der noetischen Akte (wie immer auch ihr Stattfinden jetzt und hier vitalpsychologisch und damit indirekt auch physiologisch bedingt sein mag) voraussetzt. Denn daß deren Dasein und Wesen nicht auf einer »Anlage« beruhen kann, ist wohl selbstverständlich; sie konstituiert ja das Wesen des Menschen (im Unterschied zum Tiere) und damit auch die Voraussetzung für die Anlagen der Vitalseele. Es würde aber auch widerstreiten dem Gehalte jeder diskutierbaren Gottesidee selbst, insofern ein Gott, der für die eine Gruppe von Menschen besondere »Begabungen«, ihn zu erfahren, zuläßt, die er anderen Gruppen versagt, alles sein könnte — nur eben kein Gott. Vielleicht beruht diese von meiner Ansicht weit abweichende Ansicht von Scholz auch darauf, daß er — mit den Schülern Kants — einmal die Einheit und Allgemeingültigkeit schon dessen, was er »natürliche Erfahrung« nennt, ganz erheblich überschätzt. Die Primitiven haben eine ganz andere Struktur auch der »natürlichen Erfahrung« als die Zivilisierten; auch Rasse und Kulturkreis bedingen durch verschiedene, alle Wahrnehmungswelt mitbedingende Trieberbstrukturen und durch verschiedene Traditionen schon so tief abweichende »relativ natürliche« Erfahrungsstrukturen, daß die absolut natürliche Erfahrung im Grunde nur ein Grenzbegriff ist, — freilich ein notwendiger.[1] Scholz' abweichende Lehre beruht aber ferner

[1] Vgl. meinen Aufsatz »Weltanschauungslehre« etc. in dem Buche »Moralia« (Soziologie und Weltanschauungslehre Bd. I). Leipzig 1923.

darauf, daß er nicht minder die mögliche faktische Einheit und Allgemeinheit mystischer Gottpersonerfassung darum bedeutend unterschätzt, weil er die zur mystischen Gotterfahrung notwendig gehörigen Seelentechniken nicht genugsam in Rechnung stellt, hierin allzu einseitig ein mit den mystischen Seelentechniken wenig bekannter Sohn des solche Techniken im Grunde traditionell ablehnenden protestantischen Kulturkreises. Denn nicht an erster Stelle in den Anlagen und ihrer Verteilung, sei es im positiven, sei es in dem auch von mir zugelassenen negativen Sinne, sondern in dem fast für das ganze neuere Europa konstitutionellen Mangel an Kenntnis, Beachtung, Würdigung, und darum auch gleichförmigen Ausübung der Seelentechniken, nicht mit ethisch-praktischer, sondern religiös-kognitiver Abzweckung, scheint mir der Grund für das den Rationalisten, Kirchenorthodoxen und Anhängern einer freien individualistisch-aristokratischen Religiosität (wie es Scholz ist) gemeinsame Vorurteil zu liegen: es könne eine mystische »Experimentaltheologie« überhaupt zu keinerlei Einheit und Allgemeingültigkeit in der Sphäre religiöser Erfahrung und sich auf sie aufbauender denkender Verarbeitung des Erfahrenen führen. Unsere Thesen würden daher einen vollen Ausbau und tiefere Bewährung erst finden, wenn wir die Technik der mystischen Gotteserfahrung und das lebendige System ihrer Verfahrungsweisen gründlich und unserer gegenwärtigen Psychologie entsprechend abgehandelt hätten, was in diesem Buche nicht geschah, was wir aber an anderer Stelle in systematischer Form zu tun gedenken[1].

Noch einem letzten möglichen Mißverständnis meines Buches gilt es zu begegnen. Vollständig würde der Leser mein Buch und besonders die »Probleme der Religion« mißverstehen, der auch meine Metaphysik in ihm suchte oder der auch nur glauben

[1] Über Duldungs- und Leidenstechniken siehe einiges in meiner Abhandlung »Vom Sinn des Leides« (in »Moralia«), über Sammlungstechnik in meinem Buche »Wesen und Formen der Sympathie«, 2. Aufl. Vgl. ferner die vielbesprochene Schrift von Hock »Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes« Würzburg 1919, und die Urteile über sie von A. Mager und Lindworsky.

würde, er erführe in ihm etwas Wesentliches von meinen metaphysischen Überzeugungen und Lehren, wie ich sie seit Jahren z. B. in meinen akademischen Vorlesungen über Metaphysik vertrete, und in ganz anderem Zusammenhang und ohne ein Wort über »Religion« zu reden hoffentlich in Bälde veröffentlichen kann. Wohl sind hier und da auch der Metaphysik angehörige, sehr formale Sätze angezogen worden, aber nur soweit, als es das der Metaphysik und Religion zugleich und identisch angehörige Formalobjekt des »Ens a se« fordern. Gerade unsere Ansicht von der vollen Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit der Metaphysik gegenüber der Religion, aber auch der Religion gegenüber der Metaphysik, schlösse allein es schon aus, in einem Buche über Philosophie der Religion eine »anhangweise« Metaphysik zu geben. Die Metaphysik muß in der ganzen reichen Wirklichkeit der Erfahrung von Leben, Wissenschaften und Geschichte fundiert sein und gleichzeitig in der ganzen idealen Wesensontologie der Welt und ihrer Sphären — oder sie hat überhaupt kein Recht auf Existenz. Wie sich dann Metaphysik und Religion auseinandersetzen, das ist eine zweite Frage und Sorge. Keine von beiden ist apriori verpflichtet, von sich aus mit der anderen »übereinzustimmen« aus irgendeinem falschen bewußt-»bezweckten« Dienstschafts- oder Abhängigkeitsverhältnis heraus, und nur eine gegenseitige freie Handreichung beider ist natürlich zu wünschen im Sinne dessen, was ich »Präformationssystem« von Glauben und Wissen genannt habe. Daß sich beide in bezug auf die Prädikate, die sie dem Ens a se erteilen, nicht widersprechen dürfen, das allein ist eine im Wesen dieses Ens und des menschlichen Geistes gelegene Forderung. Nicht dagegen ist schon die Forderung berechtigt, daß die Metaphysik dieselben konstituierenden Attribute dem ens a se zuschreibe, die ihm das religiöse Bewußtsein zuschreibt. Die religiöse Erfahrung kann Attribute finden, welche die Metaphysik niemals finden könnte, aber auch die Metaphysik kann Attribute finden, welche die Religion auf ihrem Wege niemals finden könnte. Für die Metaphysik ist der Gegenstand »Ens a se« seinem konkreten Gehalt nach nur einem unendlich fernen Punkte zu vergleichen,

auf den hin alle wesensmäßig nur wahrscheinlichen, materiellen, über die formale Ontologie hinausgehenden Aussagen des Metaphysikers konvergieren. Religiöse Erfahrung umgekehrt läßt die Person sich ursprünglich versetzen in die Gottheit, und sie sucht von ihr aus und dem, was sie an ihr erfahren hat, den Sinn dieser Welt zu verstehen.

Köln, Weihnachten 1922.

Max Scheler

Vorrede

Das Werk, dessen erster Band — durch die widrigen Zeitumstände erheblich verspätet — hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, enthält Abhandlungen und Studien, die im wesentlichen Problemen der Ethik und Religionsphilosophie gewidmet sind; teils sind sie entstanden als Vorarbeiten für größere systematisch-zusammenhängende Werke, die der Verfasser unter der Feder hat, teils sollen sie dasjenige, was er in solchen gegeben hat (besonders in seinem Buche »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, Halle 1916), weiterführen und auf bestimmte Sachgebiete anwenden. Die Aufsätze über »Reue und Wiedergeburt«, über die »Christliche Gemeinschafts- und Liebesidee«, »Über das Wesen der Philosophie«, »Über den kulturellen Wiederaufbau Europas« sind (hier nur wenig verändert) früher in den Zeitschriften »Summa« und »Hochland« erschienen. Neu geschrieben ist der zweite größere Teil des Buches über »Religiöse Erneuerung«, der versucht, Richtlinien zur Begründung und zum Verständnis der Religion zu entwerfen.

Der Gesamttitel »Vom Ewigen im Menschen« soll andeuten, daß der Verfasser aufrichtig bemüht ist, seinen geistigen Blick zu erheben über die Stürme und Gischte dieser Zeit — in eine reinere Atmosphäre, und ihn zu richten auf das im Menschen, wodurch er Mensch ist, das heißt, wodurch er am Ewigen teil hat. Die Gnade, staunend und beglückt im Ewigen zu ruhen und das sonstige Leben nur aufzufassen als einen verwickelten Pfad zu diesem hohen Ziele, wird nur Wenigen zuteil. Der Verfasser will sich hier begnügen mit dem Minderen, zu zeigen, wie aus den Quellen des Geistes im Menschen, in denen Göttliches und Nurmenschliches zusammen strömt, der Forderung der Stunde zu genügen sei, so daß eine »Vita nuova« denen wieder möglich werde, die am tiefsten an dieser Zeit gelitten und gekrankt haben. Das ist als Frage

das geistige Band, das die hier veröffentlichten Abhandlungen zusammenschließt. Darum durfte auch ein Aufsatz wie jener über den »Kulturellen Wiederaufbau Europas« wohl hier mit erscheinen.

Einen schlechten Begriff vom »Ewigen« hätte derjenige, der nur den Gegensatz zum Abfluß der Zeit in ihm begreifend, nicht auch in der individuellsten Forderung der Stunde an das Individuum die leise Stimme der Ewigkeit herauszuhören vermöchte. Das wahre Ewige schließt nicht die Zeit von sich aus, liegt nicht neben ihr — es umfaßt auf zeitlose Weise der Zeiten Inhalt und Fülle mit und durchdringt sie in jedem ihrer Augenblicke.

Darum darf das Ewige kein Asyl sein, in das man flieht, weil man Leben und Geschichte nicht mehr ertragen zu können meint. Und das wären schlechte »Aeternisten«, die nur aus Geschichtsflucht sich der Idee des Ewigen hingäben. Erhebliche Gruppen junger Menschen sind gegenwärtig von solchen Fluchttendenzen bestimmt. Die Einen fliehen in die Mystik des Überhistorischen, die Anderen in die nebenhistorische Idylle des Landes, der Blumen und der Sterne, die wenigst Erfreulichen in die unterhistorische Sphäre der Lust des Augenblicks als den Gegenpol des Ewigen. Diese Tendenzen, die er zwar versteht, möchte der Verfasser nicht fördern. Die Geschichte anerkennen, sie sehen in ihrer harten Realität — aber sie zu speisen aus dem Borne des Ewigen, ist angemessener als sie fliehen. —

Mit einem Versuche, das große Gewissensphänomen der Reue eindringender, als es bisher geschah, zu analysieren, beginnt der erste, der philosophischen und religiösen Gedankenbewegung gewidmete Band des Werkes darum, weil es unter den sittlich-religiösen Akten im Menschengeiste keinen gibt, der diesem Zeitalter so angemessen und für es so fruchtbar sein dürfte als der Akt der Reue. Sie allein verheißt mögliche Wiedergeburt.

Die Abhandlung über die Religion knüpft nur lose an die Gegenwart an. Sie übergibt der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit, die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte — die ersten Fundamente des systematischen Bau's einer »natürlichen Theologie«.

Der Verfasser hält diese Fundamente bei allem erwarteten Widerspruch für gesicherter als die überlieferten und auch für geeignet, vom heutigen Menschen tiefer verstanden und besser gewürdigt zu werden als die traditionellen Systeme der Religionsbegründung, die entweder mehr auf Thomas Aquinas oder auf Kant und Schleiermacher beruhen. Es ist — analog dem, was Kant den »Skandal der Philosophie« genannt hat — ein »Skandal der Theologie und Philosophie« zugleich, daß die Fragen der natürlichen Theologie, d. h., daß eben Das, was über die positiven Glaubensgegensätze hinweg, die Geister zu einen bestimmt ist, sie eher noch tiefer scheidet als die konfessionellen Gegensätze selbst; daß ferner, was an Gotteserkenntnis der spontanen Vernunft in jedem Menschen allein soll verdankt werden und bloße Tradition und Offenbarung ebendamit begrenzen soll, am meisten in nur traditionellen Lehrsystemen gepflegt wird. Der Verfasser ist der tiefen, hier nicht zu begründenden Überzeugung, daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas Aquinas noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese einende Aufgabe zu erfüllen vermag.

Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen.

Eine ausgeführte systematische Philosophie der Religion soll das hier Gegebene nicht bilden. Sie muß einer Arbeit der Zukunft vorbehalten bleiben. Besonders ist das eigentliche System der

Erweisarten des Daseins Gottes hier nicht so entwickelt, wie wir es uns denken, sondern nur in gewissen Teilen gegeben.

Der zweite und dritte Band des Werkes wird in stetiger Weise weitergedruckt und beide Bände werden — wie wir hoffen — in Kürze erscheinen. Der zweite Band wird zum Hauptstück eine Abhandlung geben, die bestimmt ist, die Ethik des Verfassers zu vervollständigen. Sie soll die Bedeutung erwägen, die das persönliche Vorbild in allen seinen Abarten für das moralische und religiöse Sein der Menschen und für die geschichtlichen Veränderungen der Ethosformen besitzt. Der dritte Band wird vor allem das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis (die historischen Typen der Lehren von diesem Verhältnis sind vom Verfasser in einer älteren Abhandlung verfolgt worden) rein sachlich und systematisch behandeln und soll ein letztes Fundament geben für eine »Soziologie des Erkennens«, die der Verfasser später systematisch vorzulegen beabsichtigt.

Philosophie — wie der Verfasser sie versteht — soll systematisch sein — aber ein »System« geben, das nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen beruht, sondern seine Nahrung und seinen Gehalt aus der eindringenden Analyse der verschiedenen Gebiete des Daseins und des geistigen Lebens immer neu erwirbt: Ein System, das, nie geschlossen, wächst im Leben und durch des Lebens immer neue gedankenmäßige Verarbeitung.

Ein System ist entweder ein Geschenk von Gnaden der Fülle und Einheit der Person, die philosophiert, oder es ist ein künstliches Gemächte des willkürlichen Verstandes. Auf ein »System« der letzteren Art wird der Verfasser auch weiterhin verzichten. Aber es wäre die Schuld des Lesers, nicht wahrzunehmen, was die hier veröffentlichten Abhandlungen dazu beitragen, den einheitlichen systematischen Gedankenkomplex des Verfassers, nach einigen Punkten hin, zu enthüllen.

Köln, 17. Oktober 1920

Max Scheler

Reue und Wiedergeburt

In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie, natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. Es ist eine Frage, die hier nicht entschieden sei: ob es überhaupt möglich ist, die besondere Einheit und den Sinn der sogenannten »Gewissens«-regungen von dieser Deutung als einer geheimen »Stimme« und Zeichensprache Gottes so abzulösen, daß die Einheit dessen, was wir »Gewissen« nennen, überhaupt noch fortbestände. Ich bezweifle es und glaube vielmehr, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, dadurch sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben. Wie sich Farben- und Tonerscheinungen, anders als Schmerz und Wollust, nicht als bloße Empfindungszustände unsers Leibes geben (die ein-

fach das sind, was sie sind), sondern von Hause aus sich geben als gegenständliche Phänomene, die ohne ihre Funktion, uns mit ihrem eignen Gehalt zugleich Kundschaft von den Gegenständen einer wirklichen Welt zu bringen, gar nicht »empfunden« sein können — so wohnt auch diesen Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig-persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht. Und so wenig uns von der ausgedehnten Roterscheinung der roten Kugel auf deren Existenz ein »Kausalschluß« führt, so wenig auch von diesen Regungen ein »Kausalschluß« auf Gott. Aber in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird. —

Von diesen Regungen des Gewissens ist die Reue diejenige, die sich wesentlich richtend verhält und auf die Vergangenheit unsers Lebens sich bezieht.

Ihr Wesen, ihr Sinn, ihr Zusammenhang mit unserm ganzen Leben und seinem Ziele, ist von der désordre du cœur der Gegenwart so abgründig, so tief und so häufig verkannt worden, daß es nötig ist, durch eine Kritik der, meist überaus billigen und oberflächlichen, modernen Theorien über ihren Ursprung, Sinn uud Wert freien und festen Boden für ihre positive Wesensbestimmung zu gewinnen. —

Fast ausschließlich pflegt die moderne Philosophie in der Reue einen nur negativen und gleichsam höchst unökonomischen, ja überflüssigen Akt zu sehn — eine Disharmonie der Seele, die man auf Täuschungen verschiedenster Art, auf Gedankenlosigkeit oder auf Krankheit zurückführt.

Wenn der medizinische Laie an einem Körper Ausschläge, Eiterbildungen, Beulenbildungen oder die mit Wundheilungen verknüpften wenig anziehenden Umformungen von Haut und Gewebe wahrnimmt, so vermag er zumeist nichts mehr als Symptome von Erkrankungen darin zu sehn. Erst der pathologische Anatom kann ihm im einzelnen zeigen, daß diese Erscheinungen gleichzeitig höchst kunstvolle und verwickelte Wege sind, in denen sich der Organismus von gewissen Giften befreit, um sich auf diese Weise selbst zu heilen; ja daß durch sie häufig Schädigungen schon vorher gesteuert werde, die der Organismus ohne ihr Auftreten erlitte. Schon das einfache Zittern ist nicht nur ein Symptom des Frierens, sondern auch ein Mittel, uns warm zu machen. Unsre Natur enthält eigenartige Stufen ihres Seins, die nicht, wie flache Monismen wollen, auf eine einzige zurückzuführen sind: Geist, Seele, Leib, Körper. Aber gleichwohl finden sich auf den drei ersten Stufen Gesetzmäßigkeiten, die eine tiefe Analogie untereinander aufweisen. Auch die Reue hat neben, ja infolge ihrer negativen, verwerfenden Funktion eine positive, befreiende, aufbauende. Nur dem oberflächlichen Blicke erscheint Reue als bloßes Sympton irgendwelcher innern Disharmonie unsrer Seele oder gar als unnützer Ballast, der uns mehr lähmt als fördert. Man sagt: Fixiert uns nicht die Reue an eine Vergangenheit, die doch fertig ist und unabänderlich, und deren Inhalt — wie die Deterministen hervorheben — doch eben so sich abspielte, wie sie sich bei voller Gegebenheit aller Ursachen unsers bereuten Verhaltens abspielen mußte. »Nicht bereuen, sondern besser machen«, ruft uns daher ein joviales Bürgerwort mit dem Lächeln gutmütiger, wohlwollender Ent

rüstung zu. Nicht nur ein »unnützer Ballast« soll nach diesem Urteil die Reue sein; ihr Erleben beruhe auch noch auf einer Art eigentümlicher Selbsttäuschung. Diese bestehe nicht nur darin, daß wir, gleichsam uns stemmend gegen vergangenes Wirkliches, den absurden Versuch machen, dieses Wirkliche aus der Welt herauszuwerfen und die Richtung des Zeitflusses umzukehren, in der unser Leben fortfließt; sie bestehe auch darin, daß wir das Ich, das die Tat bereut, heimlich mit dem Ich gleichsetzen, das die Tat vollbrachte, während doch das Ich durch die seelischen Vorgänge seit der Tat, ja durch die Tat selbst und ihre Nachwirkungen, ein bei aller Selbigkeit des Ich inhaltlich andres geworden sei. Weil wir jetzt die Tat unterlassen zu können meinen, bilden wir uns — sagt man — die Möglichkeit ein, sie auch damals unterlassen haben zu können, als wir sie taten. Ja noch mehr, meinen andre, wir verwechseln im Reueakt das Erinnerungsbild der Tat mit der Tat selbst. Der Schmerz, das Leiden, die Trauer, welche die Reue einschließt, sie haften ja an diesem B i l d e; sie haften nicht an der Tat, die so still und stumm, — und nur beredt für den Verstand in ihren Wirkungen, von denen auch dieses Bild noch eine Wirkung ist — hinter uns liegt. Aber indem wir nun dieses gegenwärtige Bild der Erinnerung an die Zeitstelle und an die Stelle der Tat überhaupt zurückverlegen, scheint uns die Tat selbst mit jenem Charakter umkleidet, der nur eine Gefühlsreaktion auf dieses ihr gegenwärtiges Bildwirken ist. — In solch »psychologistischer« Weise hat zum Beispiel auch Nietzsche die Reue als eine Art innerer Täuschung zu erklären gesucht. Der bereuende Verbrecher, meint er, könne das »Bild seiner Tat« nicht ertragen, und er »ver-

leumde« seine Tat selbst durch dieses »Bild«. Die Reue läßt Nietzsche, wie das »schlechte Gewissen« überhaupt, dadurch entstanden sein, daß durch Staat, Zivilisation, Recht einst eingedämmte, früher gegen Mitmenschen frei ausgewirkte, Begierden des Hasses, der Rache, der Grausamkeit und des Wehtuns aller Art sich nun gegen den Lebensstoff ihres Trägers selbst zurückwenden und an ihm sich befriedigen. »In friedlichen Zeiten fällt der kriegerische Mensch über sich selber her.« Etwas weniger »wild« als diese Hypothese ist die Vorstellung, die Reue sei etwas wie Rache an sich selber, respektive Selbstvergeltung, eine bloße Fortbildung einer Art von Selbstbestrafung, die in ihrer primitivsten Form nicht notwendig nur als »böse« Gewertetes treffen muß, die auch in Ausdrücken wie »Ich könnte mir die Haare ausraufen, daß ich dies getan habe«, »ich könnte mich ohrfeigen« stattfindet, wenn der Erfolg zeigt, daß man gegen seinen Vorteil gehandelt oder sonst etwas »falsch« gemacht hat. Wird der Rachetrieb eines Geschädigten B gegen den Schädiger A durch Sympathie eines Dritten C mit dem Geschädigten (später durch Übernahme dieser Rolle des Dritten C durch Staat und Obrigkeit) also durch einen gleichsam entindividualisierten Vergeltungstrieb abgelöst, so ließe sich denken, daß solcher bei allem »Unrecht« einsetzende Vergeltungsimpuls sich dieses eben gekennzeichneten Selbstbestrafungstriebes bemächtigte, daß also auch dann Vergeltung gefordert wird, wenn man selber der Verüber der Untat oder des Unrechts ist, welche Vergeltung fordern. Man bemerkt, daß man in dieser Theorie den Willen zu Genugtuung und Buße als früher ansieht wie die eigentliche Reue, und in ihm nicht so sehr eine Folge der Reue erblickt als vielmehr

ihre Ursache. Reue wäre hiernach ein verinnerlichter Bußwille. — Endlich erwähne ich noch drei vielbeliebte »moderne Ideen« über die Reue: die Furchttheorie, die »Kater«-Theorie und jene Auffassung der Reue als einer seelischen Krankheit, die von pathologischer Selbstanklage, Selbstverletzung und von Erscheinungen wie »wollüstigem Herumwühlen in den eignen Sünden«, kurz von irgendeiner Art von geistiger Leidenssucht nur dem Grade, nicht aber dem Wesen nach, verschieden sei.

Die Furchttheorie ist wohl die in der Theologie, Philosophie und Psychologie der Neuzeit verbreitetste Vorstellung. Hiernach ist die Reue »Nichts als« (solche »Nichts-als«-Form haben ja die meisten »modernen« Theorien) »eine Art Wunsch, man möchte etwas nicht getan haben«, welcher Wunsch in einer gleichsam objektlos gewordenen Furcht vor irgendeiner möglichen Bestrafung fundiert ist. Also ohne ein vorhergehendes Strafsystem auch keine Reue! Nur das Fehlen einer bestimmten Vorstellung von dem Strafübel, dem Strafenden, der Strafprozedur, der Strafart, von dem Orte und der Zeit des Strafaktes macht hiernach den Unterschied des in der Reue liegenden Angstgefühls von der gewöhnlichen Furcht vor Strafe aus. Die Reue wäre hiernach genetisch ein Nachklang früherer Bestrafungserfahrungen, aber so, daß die Mittelglieder der Assoziationskette zwischen Handlungsbild und erfahrenem Strafübel ausgefallen sind; vielleicht ist sie, wie der Darwinist noch gern hinzusetzt, eine dem Individuum schon angeerbte, feste Assoziationsbahn zwischen den beiden Dingen. Reue wäre hiernach die, zu einer Art Konstitution gewordene Feigheit, die Folgen seiner

Handlungen auf sich zu nehmen, und zugleich eine gattungsnützliche Schwäche der Erinnerung.

Sie wäre nicht ein Hinweis auf einen göttlichen Richter. Sie wäre vielmehr die verinnerlichte Polizei von gestern.

Der andern Auffassung der Reue, der »Katertheorie«, begegnet man in der Philosophie etwas seltner, um so häufiger im praktischen Leben. Die Reue, meint man, sei in primitivster Form ein Depressionszustand, der durch das Nachlassen der die Handlung begleitenden Spannkräfte und durch die eventuellen schädlichen und unlustvollen Nachwirkungen der Handlung einzutreten pflegt. Reue sei von Hause aus also eine Art »moralischer Kater«, der freilich nachträglich durch das Urteil eine »höhere« Ausdeutung finde. Insbesonders Exzesse in der Befriedigung sinnlicher Triebe (im Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr, Wohlleben usw.) und ihre depressiven Nachwirkungen bildeten hiernach die Grundlage für eine traurige Gemütslage, in der wir nachträglich diese Exzesse verwerfen: »Omne animal post coitum triste« und »junge Huren, alte Betschwestern«. Die, zweifellos richtige, Beobachtung, daß auch außerhalb dieser Sphäre des Gesundheitsschädlichen andere Mißerfolge zur Reue disponieren, bildet eine weitere scheinbare Stütze für diese Auffassung.

Für alle diese angeführten Ansichten ist natürlich die Reue ein ebenso sinnloses wie zweckloses Verhalten. Besonders das Prädikat »zwecklos« ist das beliebteste, mit dem sie von der Menge heutiger Menschen abgetan wird. Feiner Gebildete setzen noch hinzu, daß Reue nicht nur zwecklos sei, sondern »schädlich«, da sie nur tat- und lebenshemmend wirken könne und ähnlich wie die pure

Vergeltungsstrafe eine Unlust einschließe, die sich keineswegs durch ihre Leistungskraft, die Lustsumme des ganzen Lebens zu vergrößern, legitimieren könne. Denn wenn Reue auch zuweilen zu guten Vorsätzen und zur Besserung anrege, so sei sie doch hierzu nicht notwendig und könne im Laufe dieses Prozesses sehr wohl übersprungen werden. Und was solle gar eine Reue am Ende des Lebens, kurz vor dem Tode, wo sie doch mit besondrer Kraft einzusetzen pflege, wenn ihr doch nichts als zuweilen diese bessernde Bedeutung zukomme? Viel eher als bessernd aber wirke sie auch schon während des Lebens lebenshemmend, indem sie uns an eine unabänderliche Vergangenheit festkette.

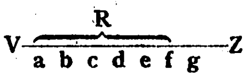
Alle diese Erklärungen und Anklagen der Reue, von Spinoza über Kant bis auf Nietzsche beruhn auf schweren Irrtümern. Die Reue ist weder ein seelischer Ballast noch eine Selbsttäuschung, sie ist weder ein bloßes Symptom seelischer Disharmonie noch ein absurder Stoß, den unsre Seele gegen das Vergangene und Unabänderliche ausführt.

Im Gegenteil ist die Reue, schon rein moralisch gesehn, eine Form der Selbstheilung der Seele, ja der einzige Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte. Und religiös ist sie noch weit mehr: der natürliche Akt, den Gott der Seele verlieh, um zu Ihm zurückzukehren, wenn sich die Seele von Ihm entfernte.

Eine der Hauptursachen des Verkennens des Wesens der Reue (und eine, die allen den genannten »Erklärungen« zugrundeliegt) ist eine falsche Vorstellung über den innern Strukturzusammenhang unsers geistigen Lebens. Man kann die Reue gar nicht voll verstehn, ohne sie in eine tiefere Gesamtanschauung der Eigentümlichkeit unsers

Lebensabflusses im Verhältnis zu unsrer feststehenden Person hineinzustellen. Das tritt sogleich hervor, wenn man den Sinn des Arguments untersucht, daß Reue der sinnlose Versuch sei, ein Vergangenes ungeschehen zu machen. Wäre unser persönliches Dasein eine Art Strom, der in derselben objektiven Zeit, in der sich die Naturereignisse abspielen, gleich diesem Strome, wenn auch mit anderm Inhalt, dahinrauscht, so möchte dieser Rede Berechtigung zukommen. Kein Teil dieses Stromes der »nachher« ist, könnte dann auf einen Teil, der »vorher« ist, sich zurückbeugen oder an ihm irgendeine Änderung bewirken. Aber im Gegensatz zu diesem Abfluß der Veränderungen und Bewegungen der toten Natur — deren »Zeit« ein einförmiges Kontinuum einer Dimension von einer bestimmten Richtung ist ohne die Dreiteilung von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft — sind uns im Erlebnis eines jeden unsrer unteilbaren, zeitlichen Lebensmomente Struktur und Idee des Ganzen unsers Lebens und unsrer Person mitgegenwärtig. Jeder einzelne dieser Lebensmomente, der einem unteilbaren Punkt der objektiven Zeit entspricht, hat in sich seine drei Erstreckungen der erlebten Gegenwart, der erlebten Vergangenheit und Zukunft, deren Gegebenheit sich in Wahrnehmung, unmittelbarer Erinnerung und unmittelbarer Erwartung konstituiert. Vermöge dieser wunderbaren Tatsache ist zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber der Sinn und der Wert des Ganzen unsers Lebens in einem jeden Zeitpunkt unsers Lebens noch in unsrer freien Machtsphäre. Nicht nur über unsre Zukunft verfügen wir; es gibt auch keinen Teil unsers vergangenen Lebens, der — ohne daß freilich die in ihm beschlossene Komponente von bloßer Natur-

wirklichkeit ebenso frei zu verändern stünde wie jene der Zukunft — nicht in seinem *Sinn-* und *Wertgehalt* noch wahrhaft abänderlich wäre, indem er als Teilsinn zu einer (immer möglichen) neuartigen Einreihung in den Gesamtsinn unsers Lebens gebracht wird. Denken wir uns unsre Erlebnisse bis zu einem bestimmten Zeitpunkt als die Teile einer Linie V—Z, welche ein Stück der objektiven Zeit darstelle. Dann steht es nicht so, wie in der toten Natur,



daß b durch a, c durch b, d durch c usw. jeweilig eindeutig determiniert wären. Es ist g, das letzte Erlebnis, vielmehr prinzipiell durch die ganze Reihe R determiniert, und es vermag im besonderen jedes der Erlebnisse a b c d e auf g und auf jedes der noch folgenden Erlebnisse wieder »wirksam« zu werden. Das zurückliegende Erlebnis vermag solches, ohne daß es selbst, oder ein sogenanntes »Bild« von ihm zuerst als Teilgebilde in den vor f unmittelbar vorhergehenden Zustand g eingehen müßte. Da nun aber die Vollwirksamkeit eines Erlebnisses im Lebenszusammenhang zu seinem *vollen* Sinn und seinem *endgültigen* Wert mitgehört, so ist auch jedes Erlebnis unsrer Vergangenheit noch *wertunfertig* und *sinnunbestimmt*, so lange es nicht alle seine ihm möglichen Wirksamkeiten geleistet hat. Erst im Ganzen des Lebenszusammenhanges gesehn, erst wenn wir gestorben sind (bei Annahme eines Fortlebens aber niemals) wird so ein Erlebnis zu jener sinnfertigen, »unveränderlichen« Tatsache, wie es die in der Zeit zurückliegenden Naturereignisse von Hause aus sind. Vor unserm Lebensende ist alle Vergangenheit, wenigstens ihrem

Sinngehalte nach, immer nur das Problem: was wir mit ihr anfangen sollen. Denn schon, indem ein Teil des objektiven Zeitinhalts zu unsrer Vergangenheit wird, d. h. indem er in diese Erstreckungskategorie des Erlebens eingeht, wird er jener Fatalität und Fertigkeit beraubt, welche abgeflossene Naturvorgänge besitzen. Als Vergangenheit wird dieser Zeitinhalt »unser«, wird er untergeordnet der Macht der Person. Maß und Art der Wirksamkeit jedes Teiles unsrer »Vergangenheit« auf den Sinn unsers Lebens stehn also zu jedem Zeitpunkt unseres Lebens noch in unsrer Macht. Dieser Satz gilt für jede »Tatsache« vom Wesen des »historischen Tatbestandes«, sei es des Einzellebens, sei es des Lebens der Gattung oder der Weltgeschichte. Der »historische Tatbestand« ist unfertig und gleichsam erlösbar. Gewiß ist alles, was am Tode Caesars den Ereignissen der Natur angehört, so sehr fertig und invariabel wie die Sonnenfinsternis, die Thales vorhersagte. Aber das, was davon »historischer Tatbestand« ist, also das, was Sinn und Wirkungseinheit im Sinngeflechte der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein.

Unsre Natur hat nun aber wunderbare Kräfte in sich, um sich der fernern Wirksamkeit eines oder des andern Gliedes der Erlebnisreihe unsrer Vergangenheit zu entbinden. Schon diese Funktion unsers Geistes, die man gemeinhin fälschlich für einen Faktor hält, der Vergangenheit erst zur Wirksamkeit in unserm Leben bringe, die klare, gegenständliche Erinnerung des betreffenden Ereignisses ist eine dieser Kräfte. Denn eben das, was auf Gund des oben auseinandergesetzten Prinzips psychischer

Wirksamkeit geheimnisvoll in uns fortlebt und fortwirkt, eben das wird durch die Distanziierung, durch die Vergegenständlichung, durch die feste Lokalisierung und Datierung, die der kühle Erkenntnisstrahl vornimmt, in dem Lebensnerv getroffen, der die Kraftquelle des Erinnerungsaktes ist für seine Wirksamkeit. Vermöchte der fallende Stein an einer bestimmten Phase seines Falls sich der vorhergehenden Phase zu erinnern — die ihn jetzt nur determiniert, die folgende Phase nach einem bestehenden Gesetze zu durchfallen — das Fallgesetz wäre sofort aufgehoben. Denn Erinnerung ist schon der Anfang der Freiheit von der dunkeln Gewalt des erinnerten Seins und Geschehens. Erinnertwerden — das ist eben die Art, wie Erlebnisse von unserm Lebenskern Abschied zu nehmen pflegen; es ist die Art, wie sie sich aus dem Zentrum des Ich, dessen Gesamthaltung zur Welt sie vorher mitbedingten, entfernen, und in der sie ihre bloße Stoßwirksamkeit einbüßen; es ist die Art, wie sie für uns ersterben. So wenig ist Erinnerung also ein Glied im sogenannten »Flusse einer psychischen Kausalität«, daß sie vielmehr diesen Fluß unterbricht und Teile seiner zum Stehn bringt. So wenig vermittelt sie die Wirksamkeit unseres früheren Lebens auf unsre Gegenwart, daß sie vielmehr aus der Fatalität dieser Wirksamkeit uns erlöst. Die gewußte Geschichte macht uns frei von der Macht der gelebten Geschichte. Auch die Geschichtswissenschaft ist gegenüber der durch die Kräfte der sogenannten Tradition zusammengehaltenen Folgeeinheit menschlich-geistiger Gruppenvorgänge an erster Stelle die Befreierin von der historischen Determination.

In diesen allgemeinen Gedankenzusammenhang ist auch

das Phänomen der Reue einzuordnen. Bereuen heißt zunächst im Hinbeugen auf ein Stück Vergangenheit unseres Lebens einen neuen Glied-Sinn und einen neuen Glied-Wert diesem Stück aufprägen. Man sagt uns, Reue sei ein sinnloser Stoß, den wir gegen ein »Unabänderliches« führen. Aber nichts in unserm Leben ist in dem Sinne »unabänderlich«, wie es dieses Argument meint. Alles ist erlösbar, soweit es Sinn- und Wert- und Wirkungseinheit ist. Eben dieser »sinnlose« Stoß ändert das »Unabänderliche« und stellt den bereuten Unwertverhalt »daß ich dies tat«, »daß ich so war« auf neue Weise und mit neuer Wirkungsrichtung in die Totalität meines Lebens hinein. Man sagt uns, Reue sei absurd, da wir keine Freiheit besäßen und alles so kommen mußte, wie es kam. Gewiß hätte der keine Freiheit, der nicht bereuen könnte. Aber bereuet doch — so werdet ihr sehn, wie ihr im Vollzug eben dieses Aktes das werdet, was ihr zur »Bedingung« des Sinnes dieses Aktes zuerst törichterweise errechnen wollt: nämlich »frei«! Ihr werdet »frei« von der fortstoßenden und dahinreißenden Stromkraft der Schuld und des Bösen in dem vergangnen Leben, »frei« von dem vor der Reue bestehenden eisernen Zusammenhang der Wirksamkeit, der immer neue Schuld aus der alten Schuld hervortreibt und so den Schulddruck lawinenartig wachsen läßt. Nicht die bereute Schuld, sondern nur die unbereute hat auf die Zukunft des Lebens jene determinierende und bindende Gewalt. Die Reue tötet den Lebensnerv der Schuld, dadurch sie fortwirkt. Sie stößt Motiv und Tat, die Tat mit ihrer Wurzel, aus dem Lebenszentrum der Person heraus, und sie macht damit den freien, spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebens-

reihe möglich, die nun aus dem Zentrum der eben vermöge des Reueaktus nicht länger mehr gebundenen Persönlichkeit hervorzubrechen vermag. Also wirket Reue sittliche Verjüngung. Junge, noch schuldfreie Kräfte schlafen in jeder Seele. Aber sie sind gehemmt, ja wie erstickt durch das Gestrüppe des Schulddruckes, der sich während des Lebens in ihr angesammelt und verdichtet hat. Reißet aber das Gestrüpp aus, und jene Kräfte werden von selbst emporsteigen. Je mehr ihr im Lebensstrom »fortschrittlich« dahinfliegt — Prometheus nur und niemals Epimetheus — desto abhängiger und gebundener seid ihr von diesem Schulddruck einer Vergangenheit. Ihr flieht nur eure Schuld, indem ihr die Krone des Lebens zu erstürmen meint. Euer Sturm ist eine geheime Flucht. Je mehr ihr die Augen schließt vor dem, was ihr zu bereuen hättet, desto unlösbarer sind die Ketten, die eure Füße im Fortgehn belasten. Aber auch der gemeine Indeterminist irrt, wo er von der Reue redet. Jene neue Freiheit, die gerade erst im Akte der Reue verwirklicht wird, will er ihr fälschlich als Bedingung setzen. Die jovialen Herren gar sagen: Nicht bereuen, sondern gute Vorsätze fassen und Zukünftiges besser machen! Aber dieses sagen die jovialen Herren nicht, woher die Kraft zum Setzen der guten Vorsätze und noch mehr die Kraft zu ihrer Ausführung kommen soll, wenn nicht die Befreiung und die neue Sichselbstbemächtigung der Person durch die Reue gegenüber der Determinationskraft ihrer Vergangenheit vorher erfolgt ist. Gute Vorsätze ohne ein mit dem Akt des Vorsatzes unmittelbar verbundenes Kraftbewußtsein und Könnensbewußtsein ihrer Ausführung sind eben jene Vorsätze, mit denen »der Weg zur Hölle« am einladendsten gepflastert

ist. Dieses tiefsinnige Sprichwort bewahrheitet sich durch das Gesetz, daß jeder gute Vorsatz, dem die Kraft zu seiner Ausführung nicht innewohnt, nicht etwa bloß den alten Seelenzustand der innern Qual forterhält, also überflüssig ist, sondern der Person in diesem Zustand einen neuen positiven Unwert hinzufügt und den Zustand selbst vertieft und befestigt. Der Weg zu äußerster Selbstverachtung geht fast immer durch unausgeführte gute Vorsätze, denen keine rechte Reue vorherging. Nach dem nichtausgeführten guten Vorsatz ist die Seele nicht auf ihrem alten Niveau. Sondern sie findet sich weit tiefer hinabgestürzt als vorher. Das also ist hier der paradoxe Tatbestand: Wäre es selbst wahr, daß der einzige Wert der Reue in ihrer möglichen verbessernden Wirkung auf zukünftiges Wollen und Handeln liegt, so müßte der immanente Sinn des Aktes der Reue dennoch einzig und allein nur das vergangene Schlechte und dies ohne jede hinschielende Intention auf die Zukunft und das Bessermachen treffen müssen. Aber auch diese Voraussetzung ist irrig.

Ähnlich steht es mit dem Einwand, es treffe der Akt der Reue ja gar nicht Tat und Verhalten während der Tat, sondern nur das ›Bild‹ der Erinnerung, das selbst nicht unbeeinflußt durch die Tat und ihre ferneren Wirkungen entstanden sei. Solcher Rede liegt zunächst eine völlig falsche Auffassung der Erinnerung zugrunde. Erinnerung besteht nicht darin, daß in unserm Gegenwartsbewußtsein sich ein ›Bild‹ vorfindet, welches erst sekundär durch Urteile auf ein Vergangenes bezogen würde. Im ursprünglichen Erinnern liegt vielmehr ein Haben des in der phänomenalen Vergangenheit erscheinenden Tatbestandes selbst, ein

Leben und Verweilen in ihm, nicht ein Haben eines gegenwärtigen ›Bildes‹, das erst durch ein Urteil in die Vergangenheit zurückgeworfen oder dort ›angenommen‹ werden müßte. Soweit sich aber sogenannte Gedächtnisbilder während des Erinnerns finden, sind ihre bildhaften Elemente durch die Erinnerungsintention, durch ihr Ziel und ihre Richtung bereits mitbedingt. Die Bilder folgen dieser Intention und wechseln mit ihrem Wechsel, nicht aber folgt die Intention zufällig oder mechanisch nach Assoziationsregeln folgenden Bildern. Das konkrete Zentrum unsrer sich in den Zeitablauf hinein erstreckenden geistigen Akte, das wir die Persönlichkeit nennen, vermag von Hause aus — de jure — jeden Teil unseres abgelaufenen Lebens anzuschaun, seinen Sinn und Wertgehalt zu erfassen. Nur die Faktoren, welche die Auswahl aus diesem, dem Erinnerungsakte prinzipiell zugänglichen Lebensbereich leiten und bestimmen, sind von gegenwärtigen Leibzuständen, ferner den von ihnen abhängigen reproduzierenden Ursachen und den assoziatiativen Gesetzen dieser Reproduktion, abhängig. Und darum ist auch die Reue als Akt ein wahres Eindringen in die Vergangenheitssphäre unsers Lebens und ein wahrer operativer Eingriff in sie. Sie löscht den moralischen Unwert, den Wertcharakter ›Böse‹ des betreffenden Verhaltens wahrhaft aus, sie hebt den von diesen Bösen ihm nach allen Richtungen ausstrahlenden Schulddruck wahrhaft auf und sie nimmt ihm damit jene Kraft der Fortzeugung, durch die Böses immer neues Böses gebären muß. Das Licht der Reuebereitschaft leuchtet — nach dem Gesetze, nach dem die Wertbestimmtheiten unsers Lebens vor allen übrigen bedeutungsmäßigen Wasbestimmtheiten der Erinnerung ge-

geben zu sein pflegen, in unsre Vergangenheit erst sogar so hinein, daß wir uns durch ihr Licht erst vieler Dinge bildhaft zu erinnern vermögen, deren wir uns ohne sie nicht erinnerten. Reue bricht jene Schwelle des Stolzes, die aus unsrer Vergangenheit nur das aufsteigen läßt, was diesem Stolz Befriedigung gewährt und ihn rechtfertigt. Sie hebt die natürliche Verdrängungskraft des ›natürlichen‹ Stolzes auf. Sie wird so ein Vehikel der Wahrhaftigkeit gegen uns selbst.

An diesem Punkte wird auch genau sichtbar der besondere Zusammenhang, den Reuebereitschaft zu dem System der Tugenden in der Seele besitzt. Wie ohne sie Wahrhaftigkeit gegen sich selbst nicht möglich ist, so auch ist sie selbst nicht möglich ohne die Demut, die dem die Seele auf ihren Ichpunkt und ihren Jetztpunkt einschnürenden natürlichen Stolze entgegenarbeitet. Nur wenn die Demut — als Erlebnisfolge eines stetigen Wandelns vor der klaren Idee jenes absolut Guten, dem wir uns nicht genügen sehn — die Verdrängungs-, Verhärtungs- und Verstockungstendenzen des Stolzes auflöst und den im Stolze gleichsam von der Dynamik des Lebensflusses isolierten Ichpunkt zu diesem Flusse und der Welt wieder in eine flüssige Beziehung setzt, nur dann ist Reuebereitschaft möglich. Der Mensch ist verhärtet und verstockt weit mehr aus Stolz und Hochmut denn aus der aus seiner Konkupiszenz geborenen Furcht vor Strafe, und er ist es um so mehr, je tiefer die Schuld in ihm sitzt und je mehr sie gleichsam ein Teil seines Selbst geworden ist. Nicht das Bekenntnis, sondern zuerst die Selbstpreisgabe vor sich selbst ist dem Verstockten so schwer. Wer seine Tat voll bereut, der bekennt auch seine Tat

und überwindet selbst noch die Scham, welche im letzten Augenblick die Lippe schließen will[1].

Die Reue muß daher überall in ihrem Wesen, ihrem Sinn und in ihrer Leistung verkannt werden, wo man sie — gemäß jener Auffassung der Erinnerung, die den Erinnerungspunkt auf Reproduktion von sogenannten Gedächtnisbildern zurückführt, mit Zuständen verwechselt, die sie wohl disponieren und leichter auslösen können, die keineswegs aber die Reue selbst ausmachen. Es ist ganz richtig, daß die Erfolglosigkeit oder die übeln Folgen einer »bösen« Handlung die menschliche Schwäche leichter zur Reue disponieren als der positive Erfolg; daß also z. B. Gesundheitsschädigung, Krankheit usw. als Folgen von schuldhaften Exzessen, daß auch wohl Strafe, Tadel durch die Außenwelt, den Reueakt häufig da erst auslösen, wo er ohne sie vielleicht nicht ausgelöst worden wäre. Gleichwohl bleibt das der Reue als solcher anhaftende Leiden von dieser ganzen Gruppe der Unlustgefühle, welche die reuevolle Selbsteinkehr erst auslösen, durch eine große Kluft geschieden. Eine ganze Reihe der falschen psychologischen Reueauffassungen begeht — unbesehn ihrer andern Irrtümer — eben diesen Grundfehler, den Reueakt selbst mit den zu ihm disponierenden Zuständen zu verwechseln.

Aber die Eigenart der Rolle, die die Erinnerung im Akte der Reue spielt, ist mit dem Gesagten noch nicht erschöpft. Es gibt zwei grundverschiedene Typen des Erinnerns, die man als statischen und dynamischen

[1] Mit Recht nimmt daher die Kirchenlehre an, daß die schuldlöschende »vollkommene« Reue die Beicht-, also Bekenntnisbereitschaft, von selber so aus sich heraustreibe, daß, wo sie fehlte, auch die Reue nicht als »vollkommen« zu erachten wäre.

Typus bezeichnen kann, oder auch als Funktions- und als Erscheinungserinnerung. Im Erinnern des ersten Typus verweilen wir beim Erinnerungserleben nicht bei irgendwelchen isolierten Inhalten, Vorkommnissen unsrer Vergangenheit, sondern bei unserm damaligen zentralen Verhalten zur Welt, bei unsrer damaligen Denk-, Willens-, Liebe- und Haßrichtung; wir leben unser gesamtes Verhalten oder das Sein und Verhalten unsrer damaligen Ich- und Personbestimmtheit nach. Wir »versetzen« uns in unser Ich der damaligen Zeit. Ganz scharf und klar tritt dieser Unterschied in gewissen pathologischen Erscheinungen zutage. Ich sah vor einigen Jahren in einem deutschen Irrenhaus einen 70jährigen Greis, der auf der Entwicklungsstufe seines 18. Jahres seine gesamte Umwelt erlebte. Das besagt nicht, dieser Mann wäre in den besondern Inhalten versunken gewesen, die er als 18jähriger erlebte, er hätte etwa Wohnung, Menschen, Straßen, Städte usw. vor sich gesehn, die damals seinen Umweltsgehalt ausmachten. Er sah, hörte, erlebte vielmehr durchaus alles das, was gegenwärtig um ihn im Zimmer vorging, aber er erlebte es »als« der Achtzehnjährige, der er damals war, mit allen seinen individuellen und generellen Willensgesinnungen, Strebenseinstellungen, Hoffens- und Furchtrichtungen in dieser Lebensphase. Die besondre Art von erinnerndem Nacherleben, wie sie hier extrem und als zuständliches System vor uns steht, macht uns möglich, nicht nur zu wissen, was wir faktisch taten und wie wir gegen unsre besondre Umwelt faktisch reagierten, sondern auch was wir je hätten tun, je wollen können, wie wir gegen diesen oder jenen Umstand reagiert hätten, wenn er uns entgegengetreten wäre. In

diesem Erinnern führt der Weg nicht von den Inhalten unsers Lebens zum Ich, das sie erlebte, sondern von dem erlebenden Ich, in das wir uns versetzen, zu den besondern Inhalten des Lebens.

Die in den höhern und wichtigern Typus des Reueakts eingehende Erinnerung gehört aber der Art der Funktionserinnerung an. Nicht die im Erinnern erscheinende Tat der Vergangenheit, respektive der Unwertverhalt, daß wir die Handlung vollzogen, ist hier der eigentliche Reuegegenstand, sondern jenes Glied-Ich in unsrer Totalperson selbst, aus dessen Wurzeln die Tat, der Willensakt damals hervorfloß, wird nacherlebt, wird eben in der Art des Bereuens verworfen und aus der Totalität der Person gleichsam heraus gestoßen. Nur von einem je verschieden starken Vorwiegen des objektiven Unwertverhalts des Tat- und jenes vergangenen Glied-Ichs in der reuevollen Erinnerung darf daher auch dort die Rede sein, wo man mit einigen philosophischen Schriftstellern Seinsreue und Tatreue unterscheidet; oder auch ›Bereuen‹ und ›reuevolle‹ Selbsteinkehr. Besonders Schopenhauer hat wiederholt hervorgehoben, daß die tiefste Reueeinstellung nicht durch die Formel ausgedrückt sei: ›Ach, was habe ich getan‹, sondern durch die radikalere Formel: ›Ach, was bin ich für ein Mensch‹, oder sogar ›was muß ich doch für ein Mensch sein, daß ich solches tun konnte‹. Er meint überdies damit zu zeigen, daß grade der empirische Determinismus erst der Reue ihr volles Gewicht verschaffe, anderseits aber der weit tiefere und aufwühlendere Charakter jener zweiten Reue ein Beweis dafür sei, wie gleichwohl dabei unser ›intelligibler Charakter‹ (Schopenhauer setzt diesen fälschlicherweise gar noch dem ›angebornen Charakter‹

gleich) als Folge einer freien Tat betrachtet werde. Diese Auffassung aber reißt den ganzen Sinn der Reue entzwei. Ein Reueakt über unser personhaftes Sein überhaupt, ich meine über seine Wesensartung, ist eine innere Unmöglichkeit. Wir können allenfalls darüber traurig sein, daß wir sind, was wir sind, oder uns über dieses Sein entsetzen; aber — selbst abgesehn davon, daß auch diese Trauer über unser Wesen noch die Färbung dieses gleichen Wesens tragen wird —: wir können unser Wesen nicht bereuen. Was wir allein noch bereuen können, ohne dabei einzig und unmittelbar auf unsere Tatenreihe hinzublicken, ist: daß wir damals ein solches Ich waren, das jene Tat tun konnte! Nicht die Tat, auch nicht unser Wesens-Ich liegen in diesem Reueakt gleichzeitig »hinter« und »unter« uns, sondern jene gesamte konkrete Konstitution des Ich, aus der wir in unsrer Erinnerung die Tat — und hier und unter Voraussetzung dieser Konstitution allerdings »notwendig« — hervorfließen sahn. Diese eigenartige Blickrichtung jenes tiefern, keine bloße Gesinnungs»änderung« oder gar bloße gute Vorsätze, vielmehr einen wirklichen Gesinnungswandel bedingenden Reueakts läßt sich nur verstehn daraus, daß die Art und Weise unsers Uns-selbst-Erlebens bestimmte Stufen der Sammlung und Konzentration besitzt, deren möglicher Wechsel nicht wieder im gleichen Sinne eindeutige Wirkung einer psychischen Kausalität ist, durch welche die psychischen Vorgänge auf jeder einzelnen dieser Stufen zweifellos kausal bestimmt werden. Die Änderung jener Sammlungsstufen der Persönlichkeit selbst, auf denen sie je lebt, ist also gegenüber der Kausalgesetzmäßigkeit, welcher die Erlebnisinhalte auf jedem dieser Sammlungsniveaus fol-

gen, eine freie Tat unsrer Gesamtperson. Und dieser Gesamtperson gehören ja in letzter Linie alle jene wechselnden Ichkonstitutionen als erlebte Glieder an, aus denen wir die Tat notwendig (bei weiterer Gegebenheit dieser und jener Umstände) hervorfließen sehn. Der tiefere Reueakt gewinnt nun eben daraus seine volle Verständlichkeit, daß eine solche frei erwirkte Änderung des Sammlungsniveaus unsrer ganzen innern Existenz seine Begleiterscheinung ist. Wie notwendig auch uns also die Tat auf dem Niveau unsrer damaligen Existenz erscheint, wie streng historisch sie bis in alle ihre Einzelheiten hinein — wenn wir dieses Niveau einmal setzen wollen — »verständlich« ist: es war doch nicht gleich notwendig, daß wir uns auf diesem Niveau befanden. Wir hätten auch dieses Niveau ändern können. Wir »konnten« insofern auch anders sein, nicht nur konnten wir anders wollen und handeln. Darum ist auch dieses »Andersgekonnthaben« keine bloße falsche, auf Täuschung beruhende, Rückwärtsverlegung der ganz anderen Tatsache, daß wir etwa jetzt anders können oder zu können meinen. Vielmehr zeigt uns der Reueakt dieses »Können«, diese zentralste Willensmacht, noch als einen Erlebnisbestandteil im ganzen und frühern Erlebnisbestande selbst. Die Art aber, wie sich der gegenwärtige Akt der Erkenntnis des Bösen in unsrer damaligen Ichkonstitution, wie sich ferner das jetzige Sehn des Besserseins und des Bessern, das wir doch auch damals hätten sein, respektive tun können, mit dem gegenwärtigen Könnenserlebnis des Besserhandelns durchdringt, ist eine ganz eigenartige. Man könnte zunächst meinen, daß nicht erst der Reueakt die Niveauänderung, die Erhöhung

unseres Selbst bewirke, daß dieser Akt vielmehr nur Zeichen und Folge davon sei, daß wir jetzt über unserem damaligen Ich und seiner Tat stehn. Danach könnten wir nur bereuen, weil wir jetzt freier und besser geworden sind. Ja, erst am jetzt erlebten »Können« des Bessern gemessen, fiele dann auf unsern frühern Zustand und seine Tat der Schatten schuldhafter Unfreiheit, in dem wir sie jetzt tief unter uns liegen sehn. Aber auf solch einfaches, rationales Entweder-Oder läßt sich die Sache nicht bringen. Dies vielmehr ist das Eigentümliche des Reueakts, daß im selben Akte, der schmerzvoll verwirft, auch die Schlechtigkeit unseres Ich und unserer Tat uns erst voll zur Einsicht kommt; und daß im selben Akte, der nur von dem »freiern« Standort des neuen Lebensniveaus aus rational verständlich scheint, dieser freiere Standort selbst erklommen wird. So ist der Reueaktus in gewissem Sinne früher als sein Ausgangspunkt und als sein Zielpunkt, früher als sein Terminus a quo, und sein Terminus ad quem. Erst im Reueakt geht uns darum die volle evidente Erkenntnis jenes Gekonnthabens eines Bessern auf. Aber diese Erkenntnis schafft nichts; sie ist Erkenntnis, Durchdringung der damaligen Benebelung durch die Triebe. Sie schafft nicht, sie zeigt nur an. Dieses Geheimnisvollste des lebendigen tiefern Reueakts — daß in ihm, nämlich im Laufe seiner kontinuierlichen Dynamik, eine ganze höhere, idealische Existenz als eine für uns mögliche erblickt wird: eine in der Sammlung fundierte mögliche Steigerung der Niveauhöhe des geistigen Daseins; daß wir nun den ganzen alten Ich-Zustand tief unter uns erblicken: dieses hat auch innerhalb der theologischen Konstruktionen zu mancher Schwierigkeit Anlaß gegeben. Insbesondre liegt diese

Frage auch da analogisch mit zugrunde, wo das Verhältnis der göttlichen Nachlassung der Schuld zu der durch die heiligmachende Gnade erwirkten neuen Qualität des Menschen zur Verhandlung steht. Nur die bei »vollkommener« Reue eintretende freie Gnade kann, wie es scheint, die religiöse Schuld wahrhaft tilgen und aufheben; nicht also bloß bewirken, daß, wie bei Luther, Gott vor der Schuld die Augen schließe und sie nicht »anrechne«, während der Mensch weiter in Sünde und Schuld verharre. Aber anderseits scheint die Aufhebung der Schuld selbst wieder eine Bedingung für den Einlaß der Gnade zu sein. Denn die Gnade sowie der durch sie bedingte höhere Lebensstand können nur insofern im Menschen Platz greifen, als die Schuld aus ihm schon entfernt ist. Viele Theologen, zum Beispiel Scheeben, gebrauchen hier das glückliche Bild, daß die Schuld eben vor der in die Seele eintretenden Gnade ähnlich zurückweiche »wie die Finsternis vor dem Lichte« (Mysterien des Christentums, S. 531). Derart scheint nun die Reue nicht mehr jene Niveauerhöhung des sittlichen Seins schon vorauszusetzen, die sie doch erst herbeiführen soll. Es ist also ein- und derselbe dynamische Aktus, durch den sowohl das Aufklimmen des Ich auf die ihm mögliche Höhe seines idealen Wesens erfolgt, wie das steigende Untersichsehn, die Verwerfung und Ausstoßung des alten Ich.

Wie wir im selben Aktus des Steigens auf einen Berg die Spitze sich uns nähern und das Tal unter unseren Füßen versinken sehen und beide Bilder durch diesen Aktus bedingt erleben, so klimmt die Person in der Reue zugleich empor und sieht die ältere Ich-Konstitution unter sich.

Je mehr die Reue sich von der bloßen Tatreue auf die Seinsreue hinbewegt, um so mehr ergreift sie die erschaute Schuld an der Wurzel, um sie aus der Person auszustoßen und dieser damit ihre Freiheit zum Guten zurückzugeben. Um so mehr führt die Reue vom Schmerz über eine einzelne Tat, zu jener vollständigen »Zerknirschung des Herzens«, aus der die ihr selbst einwohnende regenerative Kraft ein »neues Herz« und einen »neuen Menschen« auferbaut. In dem Maße nimmt die Reue auch den Charakter der eigentlichen Bekehrungsreue an und führt schließlich von der Fassung neuer guter Vorsätze durch die tiefere Gesinnungsänderung zum echten Gesinnungswandel, ja zur »Widergeburt« hin, in der die letzte Wurzel unsrer sittlichen Akte: das geistige Personzentrum, sich selbst (unbeschadet seiner formalen und individuellen Identität) in seinen letzten materiellen Intentionen zu verbrennen und neu aufzubauen scheint. —

Noch ist einiges über zwei der vorhin genannten skeptischen Thesen zu sagen: über die Furcht- und die Rachetheorie.

Schon im werdenden Protestantismus spielt die Furchttheorie eine große Rolle. Luther und Calvin setzen das Wesen der Kontrition selber in die »Terrores conscientiae«, in jene Angst vor der Hölle, die sich nach Einsicht in die fehlende Kraft des Menschen, das Gesetz zu erfüllen, einstelle. Dieser Schreck ist Luther für den seine Sündenlast und sein notwendiges Ungenügen vor dem Gesetze Gottes fühlenden Menschen das einzige treibende Motiv, sich durch den Glauben an Jesu sühnendes Blut und der durch dieses Blut bewirkten Genugtuung und Barmherzigkeit Gottes der Rechtfertigung zu versichern. Indem Jesus mit der Fülle

seiner Verdienste das sündige und bis zum Tode sündig bleibende menschliche Herz vor den Augen Gottes gleichsam ›zudeckt‹, wird dem Sünder ›die Sünde nicht angerechnet‹, das heißt wohl die Strafe für sie erlassen. Der ›gute Vorsatz‹, sowie eine gewisse Verminderung der Sünde werden erst von dem schon eingetretenen Erlebnis dieser völlig unverdienten Barmherzigkeit Gottes und dem damit gegebenen neuen Gnadenstand erwartet. Der Vorsatz ist also von der Reue hier völlig abgelöst. Weder eine wahre Auslöschung der Schuldqualität — wie wir sie als Tatbestand vorfanden — noch eine darauf folgende Heiligung, die in die Seele an Stelle der Schuld eine neue heiligende Q u a l i t ä t trüge, ist hiernach der Sinn der göttlichen ›Vergebung‹ der Sünde. Vielmehr ist dieser ganze Sinn allein die Nachlassung der Strafe und die — unfaßliche und schon der Allwissenheit Gottes völlig widerstrebende — Annahme des Sünders, Gott ›sehe‹ nun nicht mehr auf seine Sünde.

Aber auch die neue Philosophie beginnt sogleich mit der Furchttheorie:

›Reue (gemäß Spinoza Eth. IV. 45. Satz) ist keine Tugend und entspringt nicht aus der Vernunft; sondern Der, welcher eine Tat bereut, ist doppelt gedrückt und unvermögend.‹ ›Denn wer eine Tat bereut, leidet doppelt, indem er sich zuerst durch eine verwerfliche Begierde und darnach noch durch die Unlust darüber besiegen läßt.‹. Auch Spinoza leitet die Reue (diese ›Unlust, begleitet von der Idee der Tat, die wir aus freier Entschließung des Geistes getan zu haben glauben‹, wie seine ganz unmögliche Definition lautet) aus der Furcht ab. Nach der Erläuterung zu dieser Definition ist die Reue eine Folge

des Tadels und der Bestrafungen durch die Umwelt, respektive eine Furcht, die sich, von der Wirkung ausgehend mit der Idee der uns als »Unrecht« geltenden Tat verbindet. »Je nach seiner Erziehung bereut also der Mensch eine Tat oder rühmt er sich derselben.« Die Reue ist daher für Spinoza nur eine relative Tugend, nämlich eine Tugend nur für den Pöbel. »Der Pöbel ist furchtbar, sofern er nicht fürchtet.« Doch sei Reue keine Tugend für den »freien Menschen«; dieser werde durch die Vernunft selbst geleitet.

Was dieser Furchttheorie radikal widerspricht, das ist vor allem die Tatsache, daß es umgekehrt gerade die Furcht zu sein pflegt, die uns gar nicht in jene Gemütslage der Sammlung gelangen läßt, worin die eigentliche Reue erst möglich wird. Die Furcht lenkt unsre Aufmerksamkeit und unser Interesse nach Außen — auf die nahende Gefahr. Solange der Verbrecher sich verfolgt weiß, solange wird er, als aktiver Typus, trotzig für seine Tat einstehn, und alle Energie wird der Aufgabe zufallen, »sich nicht erwischen zu lassen«. Als passiver Typ wiederum wird er sich durch die Furcht niederschlagen lassen und sich in sein Schicksal unwillig ergeben. Wenn ihn in beiden Fällen nichts anderes hindern würde an dem Vollzug des Aktus der Reue — die Furcht gerade würde es tun. Erst dann vielmehr, wenn er sich außer jeder Gefahr weiß, kann er jene »Sammlung« finden, welche die echte Reue voraussetzt. Erst dann findet er jenes restlose Alleinsein mit sich und mit seiner Tat, ohne das es keine Reue gibt. Davon abgesehn vermögen wir unserem Bewußtsein aufs deutlichste die nach rückwärts gerichtete Reue über eine Tat von der gleichzeitig vorhandenen, auf die Zukunft

gerichteten Furcht zu unterscheiden und dabei festzustellen, wie sich beide in gleichsam ganz verschiedenen *Schichten* unsrer Existenz abspielen: wie die Furcht aus dem Zentrum unsers Lebensgefühls hervorbricht und mit Absehung von dessen Träger, dem *Leibe* und *seinen* Erregungen, ganz aufgehoben wäre; die Reue hingegen aus unserm geistigen Persönlichkeitszentrum fühlbar hervorquillt und auch mit Absehung von unserm Leibbesitz nicht nur möglich, sondern sogar nach Aufhebung der unser Böses uns verbergenden leiblichen Triebschranken erst *ganz vollkommen* würde. Schon diese Selbsständigkeit des Daseins im *Gleichzeitigen* von Furcht und Reue in bezug auf denselben Wertverhalt der Tat beweist, daß Reue *keine* seelische »Entwicklungsform« der Furcht sein kann — da dann doch die Furcht schon in dem neuen Gebilde der Reue verbraucht sein müßte, also nicht noch *neben* dieser in uns existieren und uns erfüllen könnte.

Diese Sätze gelten natürlich auch dort, wo es sich um die Furcht vor den göttlichen Strafen handelt. Bloße Furcht vor dem Strafübel, »knechtische Furcht«, ist überhaupt keine Reue. Sie ist auch keine attritio, welche die Theologie von der contritio, das heißt der in Liebe zu Gott als dem in sich selbst liebenswertem höchsten Gute gegründeten »vollkommenen« Reue mit Recht unterscheidet. Ja, die attritio *ist* weder Furcht vor dem bloßen Strafübel, noch gründet sie auch nur in solcher Furcht. Sie mag durch Furcht vor der *Strafe* als einer Äußerung der göttlichen Gerechtigkeit *ausgelöst* werden; niemals aber von Furcht vor dem Strafübel als bloßem Übel. Der Reueaktus selbst ist aber auch dann gegenüber diesem Auslösungsvorgang etwas ganz Neues, das nicht etwa

diese Furcht vor der Strafe selbst ist. Aber auch ausgelöst kann sie hierbei nur werden, wenn die sogenannte Furcht vor der (ewigen oder zeitlichen) Strafe nicht primär auf das bloße Strafübel, sondern auf die Strafe als einen Akt und Ausdruck der ewigen Gerechtigkeit gerichtet ist — also immer gleichzeitig in der Ehrfurcht und Achtung vor der diese Gerechtigkeit handhabenden und strafsetzenden Gottheit mitfundiert ist. Ist hierbei die attritio eine untere Stufe zur contritio, so gilt doch auch hier, daß überall, wo die contritio einer Person möglich wäre, die bloße attritio auch eine Art Hemmung für den Eintritt der contritio darstellt — dem Gesetze gemäß, daß Furcht überhaupt die Reue mehr hemmt als entwickelt.

Nicht minder unbegreiflich ist vom Standort der Furchtlehre, wieso die Furcht sich nur dort in Reue verwandeln soll, wo der persönliche Unwert oder die betreffende Handlung ein sittlich und religiös Bedeutsames darstellen. Wieso sind ein häßliches Gesicht oder irgendeine Minderbegabtheit oder ein Organdefekt zum Beispiel, mit denen man tausendmal anstieß und immer wieder neu anzustoßen fürchten muß: wieso sind alle diese Unwerte niemals Gegenstand der Reue, sondern höchstens Gegenstände der Selbstqual, der Trauer, des Ekels vor sich selbst, der Rache gegen sich? Wieso bereuen wir niemals ein schlechtgelungenes Kunstwerk, eine schlechtgeratene Arbeit im gleichen Sinne wie etwa einen Diebstahl oder eine Wechselfälschung? Außer, sofern wir die schlechte Qualität dieser Dinge wieder auf die sittliche Mangelhaftigkeit in der Ausübung der zu den Werken nötigen Fertigkeiten (nicht aber auf unsre Begabung) zurückführen müssen. Ist etwa die bloße Unlust von Hause aus geringer, die uns aus solchen De-

fekten, dazu aus Unklugkeit oder aus fehlenden Anlagen quellen kann? und gibt sie in minderem Maße Anlaß zu Furcht und zu Unlust an ›der Idee unser selbst, als der Ursache unsrer Unlust‹? Gewiß nicht. Trotzdem fehlt in solchen Fällen Alles, was man Reue nennen könnte. Wenn es also notwendig zur Reue gehört, daß der ›bereute‹ Unwert ein Unwert von der besondern Qualität des ›Bösen‹ ist — und daß dieser Unwert in dem die Reue mitfundierenden Fühlen dieses ›Bösen‹ gegeben ist: warum sollte dann dieser Unwert allein, das heißt die innere Natur des Bösen selbst, nicht genügen, um seine emotionale Negation im Akte der Reue zu bestimmen? Was sollte irgendwelche Furcht vor den Folgen der Handlung, als der bloßen Trägerin dieser Qualität des ›Bösen‹, hinzutun? Oder wie sollten erst Nachwirkungen dieser Furcht hiuzutreten müssen, um die Reue zu ermöglichen? Die Furcht löst zuweilen Reue aus; noch öfter aber verunreinigt sie die Reue; das ist das Ergebnis. Furcht ist in jeder möglichen Form — auch als objektlose, das heißt durch einen besonderen Objektinhalt nicht erfüllte — ein Vorfühlen, ein Fernfühlen gefährdender oder lebensschädlicher Umstände ›vor‹ der faktischen Schädigung. Reue wendet sich notwendig zurück. —

Etwas tiefer schon greift die Rachetheorie. Es gibt zweifellos einen gegen uns selbst gerichteten Racheimpuls. Wenn das Kind sich selbst schlägt, weil es etwas ›Unrechtes‹ getan hat, wenn wir uns ›die Haare ausraufen‹ möchten, weil wir so und so handelten, wenn tausend Formen von Selbstpeinigung, welche die Geschichte kennt, nicht notwendig Bußen gegenüber der Gottheit darstellen oder der Entleiblichungsaskese dienen, sondern an sich

alle Zeichen einer natürlichen Rache oder Sühnehandlung gegen das Ich tragen: dann erscheint es wohl richtig, einen ursprünglichen Racheimpuls des Menschen auch gegen sich selbst anzunehmen. Denn es geht kaum an, einen solchen Impuls auf eine bloße seelische Ansteckung durch den vorgefühlten Tadel der Umwelt zurückzuführen; oder gar auf eine unwillkürliche Sympathie mit dem Racheimpuls eines Andern, das heißt einen ohne oder gegen unseren Willen eintretenden Mitvollzug dieses Racheimpulses gegen uns, wie dies Adam Smith in seiner falschen Sympathielehre[1] tat. Der Racheimpuls ist also in der Tat ursprünglicher als die besondere Wahl zwischen Ich und Nichtich als seinen Gegenstand. Er vermag sich gleich ursprünglich gegen uns selbst wie gegen andere Personen zu wenden. Es gibt heute Schriftsteller, deren ganzes Schaffen von innerem wilden Rachedurst gegen sie selbst und Alles, was mit ihnen verbunden ist, wie gespeist scheint. Sie schlagen in ihren Satiren nur zum Schein auf ihre Gestalten los. Sie meinen nur sich selbst. Es ist also gar nicht nötig, mit Nietzsche solche Selbstrache erst als eine Folge und äußere Rückwendung der gestauten Abfuhr des Racheimpulses gegen Andere und anderer ähnlicher Impulse anzusehen. Der ungemessene Racheimpuls sowie seine vernünftige Kultur, der nach Proportion abgemessene Vergeltungsimpuls, sind Beide eine unmittelbare Reaktion auf gewisse Arten von geschauten Unwertverhalten, die von sich aus »Sühne fordern«[2]. Besonders der Impuls der Vergeltung erfolgt, noch

[1] Siehe mein Buch über Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle.
[2] Vergl. meine Analyse der Sühneforderung im Buche „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik".

ehe der Täter und Setzer des bemerkten Unwertverhaltens bekannt oder vorgestellt ist; er sucht also erst danach seinen Gegenstand; und er setzt darum auch nicht aus, wenn sich herausstellt, man sei selbst dieser Täter. Aber keinerlei »Vergeistigung« dieser beiden Impulse vermag uns den Tatbestand des Reueaktes zu erklären! Wohl scheint diese Theorie manche Züge des Aktes verständlich zu machen, welche zum Beispiel der Furchthypothese ganz unzugänglich sind: so die wesensnotwendige Vergangenheitsbeziehung des Reueaktes, die besondere Art der wühlenden Schärfe des Reueschmerzes, die aus der Reue quellende Bußgesinnung zur »Sühnung« des Unrechts — und anderes mehr. Aber den Kern des ganzen Aktes läßt auch diese Hypothese ganz dunkel. Was der Rache und der Vergeltung gegen sich selbst besonders dazu fehlt, um der Reue auch nur im Tiefern ähnlich zu sein, das sind: 1. die Geistigkeit[1] und Innerlichkeit des Reueaktes samt dem Medium von Stille, Ruhe, Ernst, Sammlung, in die er eingebettet ist; 2. das im Reueakt sich vollziehende Ansteigen auf ein höheres Lebensniveau — und die Mitgegebenheit eines idealischen Wertbildes, ja Heilsbildes unserer Person, das uns vorher verborgen war und auf das wir jetzt in Liebe, in »Liebe zu unserm Heile« bezogen sind; 3. die Kräftigung und Befreiung unsers sittlichen Selbst zu Vorsatzfassung und zur Gesinnungsänderung durch die Reue; 4. die Beschränkung auf das Böse und auf die sittliche Schuld (die der Reue allein eignet), wogegen Rache eine jede Art von empfundenem Selbstunwert und jede Verursachung von Unwertverhalten treffen kann. Die Rache-Einstellung gegen das Ich ist ein Zu-

[1] Vergl. das über die mögliche Abstraktion vom Leibe S. 32 Gesagte.

stand voll Erregung, dem jede Fundierung durch den Hinblick auf ein positives Leitbild des Selbstseins und Selbstwerdens fehlt. Dabei bleibt die Einstellung noch ganz unfruchtbar.

Eines freilich soll dabei nicht bestritten werden. Daß wir eine starke Neigung haben, — wenn nur irgend möglich — alle irgendwie, auch pathologisch bedingten Zustände der Selbstqual oder der Unlust an uns selbst, als der Ursache gewisser Handlungen und Zustände, mit echter Reue zu verwechseln oder sie als Reue uns gut zu schreiben. Aber solche Selbsttäuschungen, die so häufig auch zu Fremdtäuschungen führen, setzen sowohl das Phänomen der echten Reue als auch die positive Wertschätzung dieses Phänomens voraus. Die Menschen neigen freilich dazu in ihre Grausamkeit gegen sich selbst, in ihre krankhafte Schmerzliebe, die »wollüstig im Leiden an der Sünde wühlt«, in ihren Rachedurst gegen sich selbst, in ihre moralischen Schwächezustände, in ihre geheime Furcht oder in ihr zwangsmaßiges Grübeln über ihre Vergangenheit, in jenen »schlechten Blick«, den sie zuweilen wie gegen Alles so auch gegenüber sich selbst haben, das Gott wohlgefällige Bild eines reuevollen Herzens hinein zu phantasieren, und diese ihre geheimen Laster oder ihre seelischen Erkrankungen unter dem Scheinbilde einer Tugend zu verstecken. Aber dieses Schicksal der Reue (das sie mit jeder Tugend, ja mit jedem Vorzug teilt), das Schicksal, daß sie sich selber und andern vorgespielt werden kann, sollte niemandem, der sich Psychologe dünkt, Anlaß dazu werden, die Reue selbst hinter diesen ihren Scheinbildern aus dem Blicke zu verlieren.

Der Reueakt ist nicht — womit man zumeist beginnt

— ein zuständliches »Unlustgefühl«, welches sich zu irgendwelchen »Ideen« von Handlungen geselle, als deren Täter der Mensch sich kennt. Überlassen wir diese Platitüde der herkömmlichen Assoziationspsychologie. Reue ist vielmehr eine zielmäßige Bewegung des Gemüts angesichts der Schuld, und auf jene Schuld hin, die sich im Menschen angesammelt hat. Das Ziel dieser »Bewegung« ist eine emotionale Negation und eine Entmächtigung der Fortwirksamkeit der Schuld, eine geheime Anstrengung, diese aus dem Personkern herauszustoßen, um die Person »heil« zu machen. Erst die Rückwirkung des im Akte der Reue zuerst ansteigenden Schulddrucks auf diese Bewegung macht den Reueschmerz aus. Der Schmerz steigt mit der Unnachgiebigkeit der Schuld — die selbst wieder um so größer ist, je tiefer sie im Kern der Person sitzt. Nicht dieser Schmerz also, vielmehr die Bewegung gegen die Schuld und die Tendenz, ihre Fortwirksamkeit zu brechen, sind das Erste. Der Schmerz ist erst Folge und das Zweite. Die besondere Natur des Reueschmerzes ist scharf, brennend, aufwühlend; ihm fehlt jede Dumpfheit. Neben dieser Qualität als Schmerz aber besteht im Ganzen des Vorgangs gleichzeitig noch eine Befriedigung, die bis zur Seligkeit ansteigen kann. Befriedigung und Lust, Mißbefriedigung und Unlust haben ja nichts miteinander zu tun; ja die fühlbar tiefer gelagerte Befriedigung steigt sogar mit der Stärke des Reueschmerzes. Ist es also etwa die innere Auffassung jenes Schmerzes als Sühnung der Schuld, oder ist es die Abnahme des Schulddrucks im Verlauf der Reue, was die Befriedigung gewährt? Das erstere könnte man annehmen, wenn man die Reue als eine Art geistiger Vergeltung, nämlich als Selbstvergeltung, auffaßte. Aber diese

Annahme ist, wie gezeigt, irrig. Der Gehorsam gegen die Sühneforderung ist Sache der Buße und nicht der Reue. Dieser Gehorsam kann auch ohne fundierende Reue erfolgen. Denn wohl wächst notwendig die Bußgesinnung aus der Reue so notwendig heraus wie die Bekenntnisbereitschaft, nicht aber umgekehrt die Reue aus der Bußgesinnung. Und noch weniger ist diese Gesinnung die Reue selbst. Am wenigsten aber ist Reue ein Schmerz, der an sich als Schmerz befriedigt; es sei denn, daß anstatt echter Reue eben eine Reueillusion vorliegt, die in Schmerzliebe gegründet ist. Die Pietisten zum Beispiel haben diese beiden Dinge häufig verwechselt: daher die stark sinnliche, fast masochistische Färbung ihrer religiösen Reue-Literatur. Die zunehmende Befriedigung ist faktisch also Folge der langsamen Abnahme des Schulddrucks. Sie vollzieht sich mit der objektivierenden Heraussetzung der Schuld aus dem Personkern wie von selbst.

Ist die Reue eine Entmächtigung der Schuld, so muß die Schuld auch irgendwie gegeben sein, wenn die Reue als Gegenakt einsetzt.

Was ist nun aber diese »Schuld«? Sie ist jene Qualität »böse«, die der Person selbst, dem Aktzentrum, durch ihre bösen Akte dauernd zugewachsen ist. Eine Qualität also, nicht aber ein »Gefühl« ist die Schuld. Das sogenannte »Schuldgefühl« ist von anderen Gefühlen selber nur durch seine innere Sinnbeziehung auf diese Qualität unterschieden. Ob man sich also auch schuldig fühle oder nicht — die Schuld haftet. Die Feinheit oder Stumpfheit des Schuldgefühls, resp. die Schwellenwerte des Fühlens der Schuld sind vom Dasein der Schuld und ihrem Ausmaß sehr verschieden. Gehört doch gerade dieses zu den dunkelsten

Wirkungen der Schuld, daß sie sich im Wachsen gleichsam selbst verbirgt und das Gefühl für ihr Dasein abstumpft. Und gehört es doch umgekehrt zum Wachstum der Demut und Heiligkeit im Menschen, daß — wie das Leben aller Heiligen bezeugt — das Fühlen der Schuld gerade mit ihrer objektiven Abnahme sich funktionell verfeinert und daß daher immer geringere Verfehlungen schon schwer empfunden werden. Der Reueakt richtet sich denn auch durchaus nicht gegen das Schuldgefühl, — das er ja vielmehr gerade breit entfaltet und ausdehnt — er richtet sich vielmehr gegen jene objektive Qualität der Schuld selbst. Aber er richtet sich auf die Schuld ›durch‹ das Fühlen der Schuld hindurch, so wie der Akt geistigen Beachtens oder eine Bedeutungsintention durch das Sehen eines Gegenstandes, oder durch das Hören sich auf diesen Gegenstand richtet. Irgendein Fühlen von Schuld — meist zuerst unlokalisiert bezüglich der Fragen ›was?‹ und ›gegen wen?‹ oder ›von wem verschuldet?‹ — muß also auf alle Fälle den Reueakt einleiten. Seine Ausbreitung, seine Lokalisierung, Richtung, seine Tiefe jedoch — häufig selbst erst sein bestimmtes Objekt z. B. diese und jene Tat — pflegt das Gefühl der Schuld erst während der Reue und nur durch sie finden. Ist die Schuld freilich so sehr angewachsen, daß sie selbst das Gefühl ihres Daseins ganz oder beinah erstickt, so ist jene partiale oder totale ›Verhärtung‹ vorhanden, welche die Reue nur schwer oder nicht mehr durchbrechen kann. Da die Schuld eine Qualität der Person, des Aktzentrums des Menschen, ist, die aus ihren Akten und Taten als ein die Person ›Erfüllendes‹ der Person zuwuchs: so ist sie auch, so lange sie besteht, in jedem Akte, den die Person vollzieht, heimlich mitgegenwärtig.

Nicht die kausalen Folgen der bösen Taten als reale Wirklichkeiten der Natur bringen notwendig ein ferneres Böse hervor; sie können rein kausal ebensowohl Gutes bewirken oder Gleichgültiges. Es gibt keine moralische Kausalität in diesem Sinne. Aber die Schuld, das finstere Werk dieser Taten in der Seele selbst, geht in alles mit hinein, was der Mensch will und tut; und sie bestimmt ihn, ohne sein Wissen in ihrer Richtung weiterzuschreiten. Insofern ist auch jede Tatreue nicht unmittelbar Reue über eine Tat, sondern Reue über das Verschuldetsein der Person durch die Tat. Von der Seins-Reue bleibt die Tatreue gleichwohl durch den primären Hinblick auf den Unwertverhalt der Tat geschieden.

Aber was vermag nun dieser Stoß der Reue wider die Schuld? Zwei Dinge, die nur er allein vermag und nichts sonst. Er kann nicht die äußere Naturwirklichkeit der Tat und ihre Kausalfolgen, auch nicht den ihr als Tat zukommenden bösen Charakter aus der Welt schaffen. Diese alle bleiben in der Welt. — Aber er vermag die Schuld als das rückgewirkte Werk dieser Tat in der Seele des Menschen — und damit die Wurzel einer Unendlichkeit von neuer böser Tat und neuer Schuld — völlig zu töten und auszulöschen. Die Reue vernichtet wahrhaft jene psychische Qualität, welche »Schuld« heißt. Sie vermag dies wenigstens in ihrer vollkommenen Gestalt. Sie sprengt also die Kette der durch das Schuldwachstum der Menschen und Zeiten vermittelten Fortzeugungskraft des Bösen. Sie macht eben damit neue, schuldfreie Anfänge des Lebens möglich. Die Reue ist die mächtige Selbstregenerationskraft der sittlichen Welt, die ihrem steten Absterben entgegenarbeitet.

Das ist die große Paradoxie der Reue, daß sie im Blicke tränenvoll zurücksieht, aber doch freudig und mächtig nach der Zukunft hin, nach der Erneuerung, nach der Befreiung vom sittlichen Tode hinwirkt. Ihr geistiger Blick und ihr lebendiges Wirken sind sich genau entgegengesetzt. Der Fortschrittler, der Meliorist, der Perfektionist, sie alle sagen: Nicht bereuen, sondern besser machen. Ja das Gute — es erscheint ihnen selbst nur das bessere von Morgen zu sein. Aber dieses ist nicht minder paradox: Je mehr diese Leute nach vorne sehn und immer neue Projekte des »Bessern« in ihrem tatenlustigen Busen wälzen, desto furchtbarer zerrt die Schuld der Vergangenheit an ihrem innern Tun, zerrt sie schon in der Inhaltswahl ihrer Vorsätze und Projekte — nicht erst in ihrer Ausführung; desto tiefer sinkt der ewige Flüchtling seiner Gegenwart und Vergangenheit eben dieser Vergangenheit in die toten Arme. Denn genau um so mächtiger wirkt die Schuld der Geschichte, je weniger man sie gegenständlich sieht und bereut. Nicht: »Die Reue unterlassen und das Getane künftig besser machen wollen«, sondern: »Bereuen, und eben darum besser machen«, lautet die rechte Weisung. Nicht die Utopie, sondern die Reue ist die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt.

Sehen wir also auf den Akt der Fassung des guten Vorsatzes, auf Gesinnungsänderung und Gesinnungswandel, auf das »neue Herz«: so ist dies alles kein von der Reue abgelöstes nur zeitlich folgendes willkürliches Tun oder eine ebensolche Hervorbringung, welche die Reue wie ein Überflüssiges überspringen könnte. All dies quillt aus der Reue wie von selbst hervor. Denn all dies ist nur die Frucht der natürlichen Tätigkeit der sich selbst

überlassenen, von Schuld freigewordenen, wieder in sich selbst und ihr ursprüngliches Hoheitsrecht eingesetzten Seele. Je weniger der »gute Vorsatz« schon im Reuevorgang intendiert wird, desto machtvoller wird er sich am Ende, eigenmächtig und fast ohne Nachhilfe des bewußten Willens, aus der Reue wie von selbst erheben. Und je weniger der Bereuende geistig in seinem Reueakt auf die Güte des jetzt bereuenden Ich hinschielt — und damit auch die Reue zu einem neuen Anlaß seiner Eitelkeit und eines geheimen Ruhms vor sich selbst oder gar vor Gott macht —; je schmerzensreicher er wie verloren ist in die Tiefe seiner Schuld: auf desto königlichere Weise reckt sich, ungesehn von ihm selbst, seine gottgeschaffene Seele empor aus jenem Staube des Irdischen, der sie bisher durchdrang und der ihr den freien Atem nahm. Je tiefer hinein in die Seins-Wurzeln eines persönlichen Aktzentrums die Reue hierbei greift: desto mehr erscheint sie uns als ein Vorgang, der auf höherem, geistigem Gebiete dasselbe ist, wie auf biologischem Gebiete der von Goette beschriebene elementarste Fall von Wiedergeburt und Tod des Tieres, in dem beide wie in einem Prozeß zusammenfallen und das sich selbst zerlegende Tier sich wieder neu aufbaut.

Denn es gibt keine Reue, die nicht den Bauplan eines »neuen Herzens« schon von ihrem Anbeginn in sich trüge, Reue tötet nur, um zu schaffen. Sie vernichtet nur, um aufzubauen. Ja, sie baut schon dort heimlich, wo sie noch zu vernichten scheint. So ist Reue die gewaltige Tatkraft in jenem wunderbaren Prozesse, den das Evangelium »Wiedergeburt« eines neuen Menschen aus dem »alten Adam«, Empfang eines »neuen Herzens« nennt.

Es ist eine sehr äußerliche Vorstellung, daß die Reue nur angesichts ganz besonderer, zutage liegender Missetaten und Verschuldungen einzusetzen habe, die dann ebensosehr wie die auf sie bezogenen Reueakte eine bloße Summe bildeten, indem die Verschuldungen durch eine Summe von Reueakten beglichen werden sollten. Das dunkle Erdreich der Schuld, von der wir reden, hat solche Taten und Verschuldungen nur zu seinen sichtbarsten Baumgipfeln. Die Schuld selbst bildet das verborgne Kraftreservoir in der Seele, aus dem jene einzelnen Verschuldungen sich nähren. In dieses unterirdische Reich der Seele, in das verborgene Reich ihrer Schuld muß sich die Reue hinabsenken, ja hinabgleitend das Bewußtsein für ihr dunkles und verborgenes Dasein allererst wecken. Wer daher spräche: ›Ich bin mir keiner Schuld bewußt; also habe ich nichts zu bereuen‹ — der wäre entweder ein Gott oder ein Tier. Ist der Sprechende aber ein Mensch, so weiß er vom Wesen der Schuld noch nichts. —

Und auch darüber werde sich der Mensch klar: Die Reue ist nicht nur ein Vorgang in der individuellen Seele, sie ist gleich ursprünglich wie die Schuld auch ein soziale historische Gesamterscheinung. Das große Prinzip der Solidarität[1] aller Kinder Adams in Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst besagt, daß Bestand der Mitverantwortlichkeit und Tatsache und Bewußtsein jedes Einzelnen von seiner Mitverantwortlichkeit für alles Geschehen des moralischen Kosmos nicht erst geknüpft sind an jene je sichtbaren, nachweisbaren Wirkungen, welche die

[1] Vgl. meine strenge Ableitung des Solidaritätsprinzips in „Formalismus in der Ethik etc.“ II. Teil.

Einzelnen direkt oder durch die Mittelglieder der ihnen erkennbaren sozialen und historischen Kausalgewebe aufeinander ausüben. Diese Wirkungen und das Bewußtsein von ihnen lokalisieren vielmehr nur den Blick auf jene Punkte des moralischen Kosmos, für die wir unsere Mitverantwortung auch bestimmt kennen können. Nicht aber schaffen sie erst die Mitverantwortung und das uns — sofern wir sittlich geweckt sind — stets begleitende Gefühl von ihr. Die pure Form der Mitverantwortlichkeit aber: das stete Bewußtsein, daß auch die gesamte moralische Welt von Vergangenheit und Zukunft, aller Sterne und Himmel, ganz radikal anders sein könnte, wenn »ich« nur »anders« wäre; das tiefe Gefühl dafür, daß die geheimen Gesetze des Echos von Liebe und Haß und die Gesetze ihrer Fortpflanzung durch die Unendlichkeit alle Regungen aller endlichen Herzen zu einem jeweilig anders gearteten Zusammenklang, oder zu einer jedesmal andersgearteten Disharmonie gestalten, die von dem Ohre Gottes nur als ungeteiltes Ganzes vernommen und gerichtet werden — diese ursprüngliche Mitverantwortlichkeit ist für den Bestand eines moralischen Subjekts genau so wesentlich, wie es die Selbstverantwortlichkeit ist. Die Mitverantwortlichkeit wird nicht erst durch besondere Akte der Verpflichtung oder durch ein Versprechen gegen Andere »übernommen«, sondern sie ist schon die innere Voraussetzung auch für die Möglichkeit dieser Verpflichtungen. Darum ist auch die Reue gleich ursprünglich auf unsre Mitschuld an jeglicher Schuld bezogen wie auf unsre Selbstverschuldung; ebenso ursprünglich auf die tragische Schuld, der wir unverschuldet »verfallen«, wie auf die versehuldete Schuld, die wir frei wäh-

lend auf uns nahmen; ebenso ursprünglich auf die Gesamtschuld und Erbschuld der Gemeinschaften, der Familien, Völker und der ganzen Menschheit wie auf die Einzelschuld. Es heißt die christliche Lehre, die das Solidaritätsprinzip zu einer ihrer Wurzeln hat, sehr flach ausdeuten, wenn man sagt, man solle angesichts fremder Schuld nur nicht »richten«, vielmehr seiner eigenen individuellen Schuld erinnernd gedenken. Man soll vielmehr — dieses ist der wahre Sinn der Lehre — nicht nur seiner eigenen Schuld gedenken, sondern sich auch wirklich mitschuldig fühlen an dieser »fremden« Schuld und an der Gesamtschuld der Zeit; und man soll darum auch solche Schuld als seine »eigene« mitbetrachten und mitbereuen. Das ist der wahre Sinn des mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!

Dergestalt sehen wir auch in der Geschichte, wie der Reueakt zu einem machtvollen Strome werden kann; wie er ganze Völker, ja Kulturkreise generationenlang durchrauscht; wie er die verstockten und verhärteten Herzen öffnet und lebensweich macht; wie er die angesammelte Schuld der Zeiten aus dem Gesamtleben der Gemeinschaften herauszustoßen sich anschickt; wie er die dem Völkerstolze verborgene Vergangenheit der Völker Geschichte belichtet, wie er die vorher immer mehr sich einengende Zukunft wieder zu einem weiten hellen Plane von Möglichkeiten erweitert — und so die Regeneration auch eines moralischen Gesamtdaseins vorbereitet. Diese Vorgänge einer Gesamtreue — für eine angesammelte Gesamtschuld — kehren in eigentümlicher Rhythmik durch die Geschichte fast aller großen Gemeinschaften hindurch wieder. Sie erscheinen in den mannigfachsten Formen

und Ausdrucksweisen — je nach dem sozialen System und je nach der positiven Religion und Sittlichkeit der Völker. Das junge Christentum hat nicht zum mindesten durch die unversieglichen Tränen seiner Reue die in Genuß, — Macht- und Ruhmsucht verhärtete Welt des ausgehenden Altertums erneut und ein neues Gefühl der Jugend dieser Welt eingegossen. Welch großer Teil aller Gedanken und Gefühle der patristischen Literatur ist von dieser Reue wie durchdrungen! Eine andere gewaltige Reuewelle durchläuft die Völker Europas nach der immer wilder und lebensfeindlicher um sich greifenden Rohheit des elften Jahrhunderts. Diese Reue vernichtete die damalige verzweifelte, die letzte Utopie: es werde demnächst das Ende der Welt eintreten und Christus wiederkommen — und sie bereitete damit jene geistige und religiöse Wiedergeburt vor, deren größter Führer der heilige Bernhard von Clairveaux werden sollte. Dona Lacrimarum, so nannte man damals das neue Gnadengeschenk eines Reue- und Bußwillens, in welchem Europa sich zu seiner großen Unternehmung der Kreuzzüge zusammenschloß, und in welchem die Erneuerung des alten, unter einem rohen, verderbten und verweltlichten Geiste der Geistlichkeit und unter der schrankenlosen Willkür der weltlichen Mächte erstarrten kirchlichen Lebens sich vollzog. »Es erwachte aus der Wut der Leidenschaften und der rohen Ausbrüche der Gewalt ein mächtiges Gefühl der Buße« (Neander: »Der heilige Bernhard und sein Zeitalter«). Aufbau, Erstarrung und Überdifferenzierung der Kultur, dann wieder reuemäßige Auflösung und gleichsam Zurücknahme ihrer Bauglieder in einen neuen schöpferischen, alles wiedergebärenden Geist und Lebenswillen: dieses

ist nicht nur das Gesetz, nach dem die kleine individuelle Seele atmet, es ist auch das Gesetz des Atems für die große Seele der geschichtlichen Menschheit. Auch auf dem Boden der Geschichte vermißt das tiefere Auge in allen Sphären das Bild einer kontinuierlichen, »fortschreitenden Entwicklung«, — das törichte Bild, welches unser 19. Jahrhundert so lange geäfft und unsern Augen das schönere, allen Fortschritt umschließende erhabenere Gesetz des »Stirb und Werde« verborgen hat.

Getragen von solchem Gefühlsausbruch — dessen Macht und Größe angemessen sein wird der Größe unsrer europäischen Gesamtschuld, die in diesem Kriege mehr offensichtlich und ausgedrückt als erst verschuldet wurde — getragen von der Reue wird auch jene Umkehr erfolgen, welche allein die innere Voraussetzung ist für die Bildung eines neuen außenpolitischen Systems der europäischen Vereinbarung: Keine neue juristische Weisheit und kein noch so guter Wille der Staatsmänner, auch keine »Revolution« und keine »neuen Männer« können diese Sinnesänderung der Völker selbst ersetzen. Auch bei diesem großen Gegenstande ist die Umkehr die der Seele unvermeidliche Form der neuen Vorkehr. Auch hier ist das neue Gefühl der tiefen Entfremdung von einem menschlich-geschichtlichen System, wie es vor diesem Kriege bestand; ist die reuegespornte langsame Aufdeckung der tiefen Wurzeln des Ereignisses in den seelischen Untergründen des überall und bei allen Völkern und Staaten führenden Menschentypus die notwendige Bewußtseinsform, aus der allein sich neue positive Gesinnungen und schließlich neue Baupläne des politischen Daseins gebären können.

Alle jene zahlreichen Ideensysteme, die sich der moderne Mensch ausgeklügelt und angezüchtet hat, um der in ihm wachsenden Schuld zu entkommen: sie alle müssen in diesem Prozesse zerbrochen werden. Denn dieses ist das Grundverhalten des jüngsten Menschentypus, der aus der Erlebnisstruktur des Christentums endgültig herausgetreten schien: Er ließ die Schuld der Zeiten so lange anwachsen, bis er sie nicht mehr zu sühnen, ja zu fühlen und zu denken wagte, und bis ihm, eben hierdurch die von ihm selbst schuldhaft verdunkelte Schuld als bloße objektive Macht von »Verhältnissen«, ökonomischen Verhältnissen zum Beispiel, wie in sie vermummt entgegentritt, — von »Verhältnissen«, denen man sich widerspruchslos zu beugen habe. Reißt euren »Verhältnissen« die sie vermummende Maske herunter: So gewahrt ihr hinter ihnen die Schuld. Die eigene unbereute Schuld oder die seiner Väter tritt dem Modernen von außen gegenüber einem Gespenste gleich, in dem sich seine Seele nicht wiedererkennt. Wie ein neues Ding, wie eine äußre Macht, wie ein »Schicksal«, von außen her stellt sich die Schuld vor seinen beirrten Verstand hin. Ganze wissenschaftliche komplizierte Theorien fordert das Gespenst zu seiner »Erklärung«. Alle historisch-deterministischen Theorien (so zum Beispiel die ökonomische Geschichtsauffassung) sind ja heimlich von diesem Gebundenheitsgefühl gespeist, das nur die natürliche Folge eines seelischen Seins und Verhaltens ist, das den einzigen Weg zu der immer wieder nötigen Befreiung prinzipiell und systematisch ausschlägt: die immer neue Luftzufuhr für den Atem des unter der Last seiner Geschichte erstickenden Selbst, — den Weg der Reue. Selbsttäuschung

über die kaum mehr gefühlte, aber darum um so mehr wirksame Schuld, Selbsttäuschung durch grenzenlose Arbeit, welche den puren Prozeß des Arbeitens zu einem absoluten Wert erhöht; oder Selbsttäuschung durch Sturz in die pure Genußwelt sinnlicher Empfindung; ewig provisorisches Leben, das jeden Lebenssinn automatisch bis zum Tode, in die Zukunft, auf das »nächste Mal« verschiebt und sich dann als »Fortschritts«wille und -lehre logisch und moralisch rechtfertigt: das sind einige solcher »Systeme«. —

Wir sagten zu Beginn, daß sich uns in den Regungen des Gewissens eine unsichtbare Ordnung unsrer Seele und unsers Verhältnisses zu ihrem obersten Haupte und Schöpfer ganz von selbst — ohne Deutung unserseits — präsentiere. Auch die Reue nimmt erst dann ihren vollen Sinn an und gewinnt erst dann ihre volle Sprache, wenn sie — hinaus über ihre noch der Ordnung der Natur angehörige Bedeutung der Schuldentlastung — eingefügt erlebt ist in einen metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang. Sie nimmt ihren vollen Sinn erst an, wenn sie nicht länger nur das Böse trifft, sondern jenes Böse in den Augen Gottes, das Sünde heißt. In diesem Hinblick auf Gott lernt die Seele die Befriedigung in der Reue und ihr eigenes Neuwerden durch die Reue verstehn als den geheimnisreichen Vorgang »Vergebung der Sünde« und als Eingießung einer neuen Kraft aus dem Zentrum der Dinge. Diese Kraft heißt Gnade. Es mag von sehr vielen Bedingungen abhängen, wie sich die Vorstellungen und die nähern dogmatischen Begriffe über diesen großen Vorgang ausgestalten, und wie sich Reue, Bekenntnis, Buße, Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung im System einer

Kirche als objektiver Heilanstalt darstellen. Die einfache Wurzel all dieser Vorstellungen und Institute ist aber immer dieselbe. Sie gründen darin, daß die Reue, obgleich sie als unser persönlicher Akt sich auf unser eigenes schuldbeladenes Herz richtet, unser Herz von selbst transzendiert und über seine Enge hinausspäht, um es aus seiner Ohnmacht in ein geahntes Zentrum der Dinge, in aller Dinge ewige Kraftquelle, zurücktauchen zu machen. Das gehört zum immanenten »Sinn« der vollerlebten Reue selbst.

Wenn es nichts anderes in der Welt gäbe, woraus wir die Idee Gottes schöpfen: die Reue allein könnte uns auf Gottes Dasein aufmerksam machen. Die Reue beginnt mit einer Anklage! Aber vor wem klagen wir uns an? Gehört nicht zum Wesen einer »Anklage« auch wesensnotwendig eine Person, die sie vernimmt und vor der die Anklage stattfindet? — Die Reue ist ferner ein inneres Bekenntnis unsrer Schuld. Aber wem bekennen wir denn, wo doch die Lippe nach außen schweigt und wir allein mit unserer Seele sind? Und wem schuldet sich diese Schuld, die uns drückt? Die Reue endet mit dem klaren Bewußtsein der Schuldaufhebung, der Schuldvernichtung. Aber wer hat die Schuld von uns genommen, wer oder was vermag solches? Die Reue spricht ihr Urteil nach einem als »heilig« empfundenen Gesetz, das wir selbst uns nicht gegeben haben wissen, das unserm Herzen trotzdem einwohnt. Und sie entbindet uns dennoch fast in dem selben Atem von den Folgen dieses Gesetzes für uns und unser Tun! Wo aber ist der Gesetzgeber dieser Gesetzes, und wer anders als sein Gesetzgeber könnte die Folge des Gesetzes für uns hemmen? Die Reue gibt uns eine neue Kraft zum Vorsatz und — in gewissen Fällen — ein neues Herz aus der

Asche des alten. Wo aber ist die Kraftquelle und wo ist die Idee für die Konstruktion dieses neuen Herzens und wo die seinen Bau erwirkende Macht?

Aus jeder Teilregung dieses großen moralischen Vorgangs zielt also eine intentionale Bewegung in eine unsichtbare Sphäre hinein, eine Bewegung, die, nur sich selbst überlassen und nicht abgelenkt durch irgendwelche vorschnelle Deutung, uns auch wie von selbst die geheimnisvollen Umrisse eines unendlichen Richters, einer unendlichen Barmherzigkeit und einer unendlichen Macht und Lebensquelle vor den Geist zeichnet. —

Das hier Gesagte ist noch kein spezifisch christlicher Gedanke, geschweige denn ein auf positiver Offenbarung beruhender Lehrgehalt. Es ist nur in jenem Sinne christlich, in dem die Seele selbst, wie Tertullian sagt, von Natur aus eine Christin ist. Und doch haben selbst diese natürlichen Funktionen der Reue erst in der christlichen Kirche ihr volles Licht, ihre volle Bedeutung erhalten. Denn durch ihr System macht uns allein die christliche Lehre verständlich, warum die Reue die zentrale Funktion der Wiedergeburt im Leben des Menschen besitzt.

Es ist furchtbar, daß wir das Leben nur gewinnen können auf dem dunkeln Schmerzensweg der Reue. Aber es ist herrlich, daß es überhaupt einen Weg zum Leben für uns gibt. Und verlieren wir es nicht notwendig durch die sich ansammelnde Schuld?

Wie muß eine Welt beschaffen sein, in der so etwas schon notwendig und doch noch eben möglich ist. In welchem sonderbaren Verhältnis zu ihrem Schöpfer muß sich diese Welt befinden? Und wieso ist es immer und für jeden notwendig? Ich antworte mit einem Gedanken des

Kardinals Newman aus seiner ›Apologia pro vita sua‹: ›Entweder gibt es keinen Schöpfer oder das Menschengeschlecht hat sich im jetzigen Zustande von seiner Gegenwart ausgeschlossen. Wenn es einen Gott gibt — und weil es sicher ist, daß es einen gibt —, muß das Menschengeschlecht in eine furchtbare Erbschuld verstrickt sein; es ist nicht mehr im Einklang mit den Absichten des Schöpfers. Das ist eine Tatsache so sicher wie mein eigenes Dasein. So wird mir die Lehre dessen, was die Theologen Erbsünde nennen, ebenso gewiß wie die Existenz der Welt und die Existenz Gottes.‹

Der so einfache wie große Gedanke Newmans lautet in unserer Formulierung: Ich besitze eine vollkommen klare und in sich selbst evidente, geistige Anschauung vom Wesen[1] eines möglichen Gottes als dem eines unendlichen Seins und eines Summum Bonum. Ich kann gewißmachen, daß ich diese Idee nicht aus irgendeiner Tatsache und Gestalt der innern oder äußern realen Welt entnommen habe, auch nicht aus ihr irgendwie erschlossen oder sonst von ihr erborgt. Vielmehr gewahre ich die Welt ebenso wie mein Selbst nur unter dem Lichte dieser Idee: in lumine Dei, wie Augustin sagt. Es ist sogar ein Wesensbestandteil dieser vollentfalteten Idee einer geistigen Person, daß nur eine ihr entsprechende Wirklichkeit — wenn es eine solche gibt — dem Menschen allein sich bezeugen kann: dadurch bezeugen kann, daß sie sich offenbart. Also: Wenn es eine dieser Idee entsprechende Realität gibt, kann ich nie in der Lage sein, diese Realität durch

[1] Es ist hier nicht die Rede vom offenbarungsmäßigen Wesen Gottes an sich (unabhängig von Gottes Weltbezogenheit), sondern nur vom Wesensinhalte der natürlichen Gottesidee.

spontane Akte meines Bewußtseins festzustellen. Ich weiß evident: niemals könnte ich die Nichtexistenz einer Realität, die dem Wesen der mir so klaren Idee eines persönlichen Gottes genau entspricht, von dem bloßen Schweigen dieser Realität unterscheiden: von ihrer Zurückhaltung. Aber ich glaube, es habe die Realität dieses Wesens im alten Bunde und in vollendetster Form in Christo sich selbst bezeugt — nachdem Spuren von ihr in der, die Geschichte begeistenden, universellen Offenbarung an verschiednen Punkten mit verschiedner Deutlichkeit sichtbar geworden sind. —

Solches sind einige der Grundlagen meines Wissens um Gott. Weiß ich darnach von Gottes Realität, ohne diese Realität aus dem Dasein der Welt erschlossen oder erborgt zu haben, so habe ich in zweiter Linie auch guten Grund zur Annahme, es sei diese Welt nicht absolut selbständig in sich, und sie sei nicht ebenso ursprünglich wie Gott. sondern aus seinen Schöpferhänden hervorgegangen[1] Nun aber, und nachdem ich dies festgestellt, fällt mein Blick auf diese Welt, so wie sie *ist*, auf den Menschen, so wie er sich in seinem gesamten Treiben in der mir zugänglichen Geschichte wirklich darstellt. Können Welt und Mensch nun ebenso wie sie *sind*, aus den Schöpferhänden Gottes hervorgegangen sein? Alles in mir spricht: Nein! Damit aber ist die Idee irgendeiner Form des Abfalls, der Verschuldung und der Erbsünde, von selbst gegeben als die einzige Erklärung des Unterschiedes einer von dem absolut vollkommenen Gott geschaffenen Welt und derjenigen Welt, wie sie *mir* als wirklich bekannt ist.

---

[1] Die zeitliche Schöpfung bleibt hier dahingestellt.

Erst in diesem Zusammenhang gewinnt, wie so vieles andre, auch die Reue ihren vollen Sinn — wenigstens wird sie so zu jenem dauernd Notwendigen, als das wir sie früher ansahn.

Am Beginn dieser Weltgeschichte steht eine Schuld! Wie sollte es darum eine andre Form der ewigen Regeneration geben als die Form der Reue?

Über die christliche Kontritionslehre und über die Gestaltungen, die diese Lehre in den christlichen Kirchen und Sekten angenommen hat, habe ich hier kein Urteil gefällt. Denn die Absicht war, zu zeigen, wie weit allein philosophische Besinnung hier führen kann. Vergleiche ich nun aber mit diesen Lehren das Gewonnene: so finde ich die tiefste Erkenntnis von Bedeutung und Sinn des Reueaktes im Christentum und innerhalb seiner wieder in der katholischen Kirche. Zu dem Eigentümlichsten der christlichen Reueauffassung scheinen mir — bei Absehung von allen Einzelheiten der Rechtfertigungslehren — zwei Dinge zu gehören: Erstens die, zunächst sehr paradoxe Vorstellung, daß der Rhythmus von Verschuldung und Reue nicht nur notwendig zum Leben des gefallenen Menschen gehöre, sondern daß die vollkommene Reue noch über den Stand der Schuldlosigkeit hinaufführe in einen höheren Daseinsstand, der ohne die vorhergehende Sünde und folgende Reue unerreichbar gewesen wäre. Dieser Gedanke drückt sich makrokosmisch gleichsam aus in der Lehre, daß die Erlösungstat Christi nicht nur die Sünde Adams getilgt, sondern den Menschen darüber hinaus in eine, fortan tiefere und heiligere Gemeinschaft mit Gott, als sie Adam besaß, versetzt habe — obzwar der im Glauben und der Nachfolge Erlöste die volle Integrität

Adams nicht wieder erhält und die ungeordnete Begierde, die »Konkupiszenz«, bestehn bleibt. Und wieder gibt sich derselbe Rhythmus von Fall und Aufstieg über den Urstand hinaus gleichsam mikrokosmisch kund in dem evangelischen Satze: daß im Himmel mehr Freude ist über einen reuigen Sünder als über tausend Gerechte.

Besonders der erste dieser beiden Gedanken gibt dem Falle der Menschheit in Adam und ihrer Erhebung in die Gottesgemeinschaft durch die Menschwerdung Christi erst volles Licht und letzte Erhabenheit. Früh schon fühlten die großen christlichen Theologen, daß eine Auffassung, die das Wesen und den Grund der Inkarnation ausschließlich in die mitleidige Barmherzigkeit Gottes mit dem gefallenen Menschen und eine bloße Heilung und Wiederherstellung des Menschen verlegte, die Gott durch den Fall und die Erbsünde gleichsam abgenötigt gewesen wäre, der Erhabenheit der Inkarnation nicht gerecht werde. Gott hätte den gefallenen Menschen auch auf andere Weise zu heilen vermocht und ihm seine Sünde vergeben können als dadurch, daß er — der Unendliche — selbst Mensch und Fleisch ward. Und andererseits hätte die Inkarnation — nach allgemeiner Lehre der Theologie — auch ohne Sündenfall und Erbsünde erfolgen können. Die Inkarnation bleibt also eine freie Tat Gottes. Zwischen einer bloßen Rückerhebung des gefallenen Menschen auf seine natürliche Höhe (vor dem Fall) und der unendlichen Erhabenheit der Menschwerdung des absoluten Herrn der Dinge gibt es keine sinnvolle Proportion. Nur darum darf auch die Kirche angesichts des Falles ihr »felix culpa« singen, weil die Erhebung des Menschen und der Welt durch den substanziellen Eingang Gottes in ein Glied der Menschheit den

Menschen auf eine unvergleichlich erhabenere Höhe hinaufhebt als diejenige ist, auf der er sich im Urstande befand. »Da die Fülle des menschlichen Geschlechts — sagt der hl. Leo im Einklang mit vielen Anderen — in den ersten Menschen gefallen war, so wollte der barmherzige Gott der nach seinem Bilde geschaffenen Kreatur durch seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus so zu Hilfe kommen, daß nicht außerhalb der Natur die Wiederherstellung derselben läge und daß über der Würde des eigenen Ursprungs der zweite Zustand hinausginge. Glücklich (die Natur), wenn sie von dem nicht abfiel, was Gott gemacht hatte; glücklicher, wenn sie in dem bleibt, was er wiederhergestellt. Es war etwas Großes, von Christus die Gestalt empfangen zu haben; aber etwas Größeres ist es, in Christus seine Substanz zu haben.« (Leo d. Gr., Serm. 2 de ressurectione.) Darum muß in der Tiefe des ewigen Ratschlusses Gottes seine Menschwerdung auf den ewig vorhergesehenen Fall des Menschen zwar hingeordnet gedacht werden, zugleich aber auch angenommen werden, daß Gott die Zulassung der frei vom Menschen im Falle übernommenen Sündenschuld auch in Hinsicht auf die gleichfalls im ewigen Ratschlusse Gottes beschlossene Menschwerdung, beschlossen hat. Auch die Idee, daß Gott durch die Inkarnation nicht nur ein Bedürfnis des Menschen erfülle und einer selbstverschuldeten Not des Menschen zu Hilfe komme, daß er vielmehr in dieser Tat aus unendlicher, die immanente Zeugung des Sohnes fortsetzender Liebe an erster Stelle sich selbst verherrliche und auch den Menschen — mit diesem ihrem edelsten Gliede der Welt aber auch die Welt — in diese seine Verherrlichung aufnehme, gewinnt erst durch diesen

Gedankenzusammenhang seinen vollen Sinn. — Doch gehen diese Gedanken bereits über unser Thema hinaus. —

Das zweite, hiervon unabtrennbare Moment ist das neue Verhältnis, in das jetzt Reue und Liebe gesetzt sind Die »vollkommene« Reue erscheint in doppeltem Sinne getragen von der Liebe Gottes. Einmal dadurch, daß diese Liebe, stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines idealen Seins vor dem Menschen herträgt und den Menschen erst im Verhältnis zu diesem Bilde die Niedrigkeit und Verstricktheit seines wirklichen Zustandes voll gewahren läßt. Sodann dadurch, daß der Mensch, nach dem spontanen Vollzug der Reue und im Rückblick von der mählich gespürten Vergebung und Heiligung her, die Kraft zum Vollzug des Reueaktes als ein Liebes- und Gnadengeschenk Gottes erlebt — und dies im gleichen Maße, wie die in dem Reuevorgang schon zu Beginn angelegte menschliche Liebesregung zu Gott allmählich die volle Liebesfähigkeit gegenüber Gott wiederherstellt und durch die Aufhebung der von der Schuld gesetzten Schranke und Gottesferne die Versöhnung und Wiedervereinigung mit dem Zentrum der Dinge bewirkt.

Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsre Liebe. Dann sahn wir, daß sie auch schon Gegenliebe war. —

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie ist nicht aus menschlicher Unzulänglichkeit, sondern aus der Natur der Sache selbst heraus mit Schwierigkeiten behaftet, die unvergleichbar sind mit den gleichfalls nicht geringen Schwierigkeiten, die sich bei den Versuchen einer genauen Umgrenzung der Gegenstände der verschiedenen positiven Wissenschaften einzustellen pflegen. Denn wie schwer es immer sein mag, z. B. die Physik von der Chemie scharf zu scheiden (besonders seit eine physikalische Chemie existiert) oder gar zu sagen, was Psychologie sei, so ist es doch hier wenigstens sachlich möglich und gefordert, bei allen Zweifeln auf philosophisch geklärte Grundbegriffe zurückzugreifen, auf Begriffe wie Materie, Körper, Energie resp. ›Bewußtsein‹, ›Leben‹, ›Seele‹, d. h. auf Begriffe, welche in ihrem letzten Gehalte aufzuklären selbst noch ein zweifelloses Geschäft der Philosophie ist. Die Philosophie dagegen, die sich durch die Frage nach ihrem Wesen gleichsam *selbst* erst zu konstituieren hat, vermag nichts Ähnliches, sofern sie nicht bereits auf den besonderen Lehrgehalt einer bestimmten Abart des von ihr gesuchten Wesens der Philosophie, also auf eine bestimmte philosophische *Lehre* oder ein sog. philosophisches ›System‹ zurückzugreifen sich anschickt — hierdurch aber in eine Art Zirkel gerät. Denn schon ob jener Lehrinhalt auch

ein philosophischer ist — nicht nur ob er auch wahr sei und der Kritik standhalte — das setzt zur Entscheidung ja eben zu wissen voraus, was Philosophie sei und was ihr Gegenstand. Auch der Rückgang auf die Geschichte der Philosophie, der ohne bewußten oder halbbewußten Rekurs auf eine schon gegebene Wesensidee der Philosophie zunächst ja nur das Eine zeigen könnte, was alles von verschiedenen Autoren zu verschiedenen Zeiten ›Philosophie‹ genannt worden ist und was diesen verschiedenen Geistesprodukten an gemeinsamen Merkmalen zukommen möchte, überhebt die Philosophie nicht der Aufgabe, die ich ihre Selbstkonstitution genannt habe. Nur eine gewisse Bewährung und Exemplifizierung der durch diese Selbstkonstitution schon gefundenen Selbsterkenntnis ihres eigentümlichen Wesens — eine Bewährung und Exemplifizierung, die sich darin verraten müßte, daß die grundverschiedenen, je Philosophie genannten Unternehmungen unter dem Lichte der gewonnenen Selbsterkenntnis einen einheitlichen Sinn und einen sinnvollen sachlichen und historischen Entfaltungszusammenhang erst annehmen, kann von solcher historischen und systematischen Erkenntnis der Philosophie der Vergangenheit mit Grund erwartet werden.

Die Aufgabe, die ich Selbsterkenntnis des Wesens der Philosophie durch die Philosophie nannte, leuchtet in ihrer Eigenart auch dadurch ein, daß die Philosophie, ihrer Wesensintention nach, auf alle Fälle die voraussetzungslose Erkenntnis — oder sagen wir, um keine philosophische Entscheidung nach wahr und falsch vorauszunehmen — die sachlich möglichst voraussetzungslose Erkenntnis herstellen soll. Dies alles besagt, daß sie weder

Geschichtserkenntnis (also auch nicht die Erkenntnis der Geschichte der Philosophie), noch irgendwelche Erkenntnis der sog. ›Wissenschaften‹ oder gar einer einzelnen von ihnen, noch die Erkenntnisweise (und Einzelinhalte) der natürlichen Weltanschauung, noch Offenbarungserkenntnis als wahre voraussetzen darf — wie sehr auch alle diese Erkenntnisarten und Erkenntnisstoffe von einer Seite her, — einer Seite, die sie in ihrer Selbstkonstitution erst selbst eruiert, — in das Gebiet ihrer, zu erfassenden Gegenstände fallen (z. B. Wesen der Geschichtserkenntnis, Wesen der historischen Philosophiewissenschaft, Wesen der Offenbarungserkenntnis, Wesen der natürlichen Weltanschauung). Vorgegebene Philosophien, die schon in der Intention ihrer Träger, der betr. ›Philosophen‹, solche Voraussetzungen machen, verfehlen sich also schon gegen das erste Wesensmerkmal der Philosophie, daß sie voraussetzungsloseste Erkenntnis sei — dies wenigstens dann, wenn es nicht ein in der Intention voraussetzungslosester Erkenntnis selbst schon gewonnenes besonderes Resultat eben dieser Erkenntnis ist, daß Philosophie in ihrer Arbeit solche Voraussetzungen bestimmter Art zu machen habe. Diese wesenswidrigen Philosophieversuche mögen schon hier besondere Namen finden. Sie sind je nachdem sie Geschichtserkenntnis von irgendeinem Punkte als wahr voraussetzen ›Traditionalismus‹, wenn Wissenschaftserkenntnis heißen sie ›Scientifismus‹, wenn Offenbarungserkenntnis: ›Fideismus‹, wenn Ergebnisse der natürlichen Weltanschauung: ›Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes‹. Eine Philosophie dagegen, die sich wahrhaft voraussetzungslos selbst konstituiert und diese Fehler vermeidet, werde ich in Folgendem die autonome, d. h. die ihr

Wesen und ihre Gesetzlichkeit ausschließlich durch sich selbst und in sich selbst und ihrem Bestande suchende und findende Philosophie nennen.

1. Die Autonomie der Philosophie.

Ein Vorurteil erkenntnistheoretischer Art ist in der neueren Zeit so allgemein geworden, daß es als Vorurteil kaum mehr empfunden wird. Es besteht in der Meinung, es sei leichter, ein Sachgebiet oder eine »Aufgabe« zu umgrenzen, als den Persontypus anzugeben oder doch diesen Typus im einzelnen zu erkennen, der für dieses Sachgebiet und diese Aufgabe die echte Kompetenz besitze — und zwar schon für deren Bestimmung und Umgrenzung, nicht nur für ihre Bearbeitung und Lösung. Wenn man etwa sagen wollte, Kunst sei, was der wahre Künstler hervorbringe, Religion was der wahre Heilige erlebe, darstelle, predige, Philosophie aber sei die Bezogenheit zu den Dingen, die der wahre Philosoph besitze und in der er die Dinge betrachte, so muß man fürchten, von vielen verlacht zu werden. Und doch bin ich überzeugt, daß zum mindesten heuristisch — von der sachlichen Folgeordnung der Fragen also abgesehen — dieser Weg der Sachgebietsbestimmung über den Persontypus hinweg — sowohl sicherer als eindeutiger in seinen Resultaten ist als jedes andere Verfahren. Wie weit leichter vermögen wir uns einig darüber zu werden, ob dieser und jener Mensch ein wahrer Künstler ist, dieser oder jener ein wahrer Heiliger, als darüber, was Kunst sei und was Religion? Wenn wir aber so viel leichter und sicherer hierüber einig werden können, so muß uns bei diesen einzelnen Entscheidungen, ob dieser oder jener, z. B. Platon,

Aristoteles, Descartes ein »wahrer Philosoph« sei, doch irgend etwas leiten, das sicher kein empirischer Begriff ist — denn dessen mögliche Geltungsweite und dessen Sphäre möglicher Abziehung gemeinsamer Merkmale ist ja hier erst gesucht. Und dieses Leitende ist sicher kein irgendwie beschaffener Begriff des Sachgebietes, über das ja die Uneinigkeit und das Schwanken so viel größer ist und das gleichfalls erst aus dem Typus seines echten Verwalters soll gefunden werden. Dieses Etwas aber kann nichts anderes sein als die uns für unser urteilsmäßiges und begriffliches Bewußtsein dabei noch verborgene Idee einer gewissen gesamtmenschlichen, an erster Stelle geistigen Grundhaltung zu den Dingen, welche Haltung uns in der Seinsform der Personalität so vor dem Auge des Geistes schwebt, daß wir wohl Erfüllung und Abweichung seitens eines Gegenstandes noch konstatieren können, ohne sie doch selbst in ihrem positiven Inhalte zu sehen. Freilich: Wir bemerken auch sofort, daß dieses Verfahren des Denkens, die Natur eines Sachgebietes oder einer sog. Aufgabe an erster Stelle nicht aus ihnen selbst heraus, sondern durch Vorentscheidung der Beschaffenheit solcher persönlichen Grundhaltung zu finden, — nicht aus den Werken, sondern an den Werken z. B. der Philosophen — ganz bestimmte Grenzen seiner Anwendung besitzt. Ganz unmöglich können wir z. B. so auch finden wollen, was das Gebiet der Physik oder der Zoologie sei usw. Nur für jene schlechthin autonomen, weder durch empirisch abgrenzbare Gegenstandsreihen noch durch einen bestimmten menschlichen Bedarf, der vor Einnahme dieser Haltung und der aus ihr entspringenden Tätigkeit schon bestünde und Deckung und

Leistung forderte, zu definierenden Seins- und Wertregionen, ist dieses Verfahren möglich, sinnvoll und heuristisch notwendig. Sie bilden ein ausschließlich je in sich selbst bestehendes Reich.

Und darum wird die erwiesene Möglichkeit, das Sachgebiet der Philosophie von der Aufdeckung jener »Idee« her zu finden, die uns gewisse Menschen Philosophen nennen läßt, auch wieder eine rückwärtige Befestigung ihrer Autonomie sein müssen. Hüten wir uns aber schon hier vor einem Mißverständnis, das heutigen üblen Denkgewohnheiten naheliegt. Es bestünde in der vorweg genommenen Meinung, daß — wenn das angegebene Verfahren möglich und notwendig ist, die Philosophie ein eigenes Sachgebiet, eine besondere Gegenstandswelt überhaupt nicht zu eigen haben könne, daß sie also entweder nur eine besondere Erkenntnisart aller möglichen und d. h. auch eben derselben Gegenstände sein müsse, mit denen es z. B auch die Wissenschaften zu tun hätten, nur eben von einem anders gewählten subjektiven Gesichtspunkt aus; so wie etwa heute manche Forscher (irrtümlich, wie mir scheint) vermeinen, es sei die Einheit der Psychologie nicht in einer eigenen Tatsachenwelt, sondern nur in der Einheit eines »Gesichtspunktes der Betrachtung« aller möglichen Tatsachen beschlossen (z. B. W. Wundt). Gewiß! Es könnte so sein, — es könnte solche Möglichkeit stattfinden — aber es muß keineswegs so sein Jedenfalls präjudiziert der gewählte Ausgangspunkt der Untersuchung des Wesens der Philosophie darüber noch gar nichts. Denn es könnte ebensowohl sein, daß die idealtypische Einheit der Geisteshaltung, die uns leitet, wenn wir je entscheiden, was ein

Philosoph sei, zwar den wesenhaft notwendigen subjektiven Zugang, aber auch nur den Zugang und Weg ausmachte zu einer besonderen Gegenstands- und Tatsachenwelt — d. h. zu einer solchen Welt von Tatsachen, die es sich nun einmal gestattet, nur in dieser und keiner anderen Geisteshaltung dem erkennenden Menschen zu erscheinen und die, obzwar wir uns heuristisch ihres Wesens und ihrer Einheit erst durch die Umgrenzung jener Geisteshaltung zu bemächtigen suchen, gleichwohl von dieser Haltung so unabhängig existiert wie vom Fernrohr der erscheinende Stern, den wir mit unbewaffneten Augen nicht wahrnehmen.

Nur dies allerdings steht dabei a priori fest, daß es nicht empirisch abgrenzbare und per species et genus proximum definierbare Gegenstandsgruppen und -arten sein können, welche den eigenartigen ›Gegenstand‹ der Philosophie bilden, sondern nur eine ganze Welt von Gegenständen, deren mögliche Einschau an jene Haltung und die ihr immanenten Erkenntnisaktarten wesensmäßig geknüpft ist.

Was ist die Natur dieser ›Welt‹? Welches sind die ihr entsprechenden Erkenntnisaktarten? Um diese Fragen zu beantworten, ist jene philosophische Geistes-Haltung, die uns dunkel vorschwebt, wenn wir sagen wollen, ob ein x wohl ein Philosoph sei, zu erhellen.

2. Die philosophische Geisteshaltung (oder die Idee des Philosophen).

Die größten Alten besaßen den vorhin getadelten Pedantismus noch nicht, die Philosophie, sei es als Deckung eines zuvor gegebenen Bedarfs irgendeiner sozialen Organisation, oder als allen leicht aufweisbares, im Gehalt

der natürlichen Weltanschauung mithin schon als gegeben vorausgesetztes Sachgebiet zu definieren. So sehr sie — im Gegensatz zu den Modernen — in einem bestimmten Reiche des Seins den Gegenstand der Philosophie entdeckten, nicht wie die wesentlich »erkenntnis-theoretisch« gewandte Philosophie der Neuzeit in der Erkenntnis des Seins, so wußten sie doch, daß die mögliche Berührung des Geistes mit diesem Seinsreiche an einen bestimmten Aktus der ganzen Persönlichkeit geknüpft sei, an einen Aktus, der innerhalb der Einstellung der natürlichen Weltanschauung dem Menschen fehlt. Dieser Aktus — der hier genauer zu erforschen ist — war den Alten zunächst ein Aktus moralischer, aber darum noch nicht einseitig willensmäßiger Natur. Er erschien ihnen als ein Aktus, in dem nicht etwa ein zuvor ins Auge gefaßter positiver Zielinhalt erreicht oder gar ein sog. »Zweck« praktisch verwirklicht werden wollte, sondern durch den eine im Stande aller natürlichen Weltanschauung wesenhaft liegende Hemmung des Geistes, mit dem Reiche des eigentlichen Seins, als Seins der Philosophie in möglichen Kontakt zu kommen, vorerst beseitigt werden sollte; ein Aktus, durch den eine diesem Stande konstitutiv eignende Schranke gesprengt, ein jenes Sein verhüllender Schleier vom Auge des Geistes gehoben werden sollte.

Platon wird nicht müde überall da, wo er den Lehrling zum Wesen der Philosophie hinführen will, diesen Aktus immer aufs neue und in immer neuen Wendungen in seinem Wesen zu erleuchten. Er nennt ihn so plastisch als tiefsinnig die »Bewegung der Flügel der Seele«, anderen Ortes einen Akt des Aufschwungs des Ganzen und des Kernes der Persönlichkeit zum Wesenhaften, nicht als ob

dieses ›Wesenhafte‹ ein besonderer Gegenstand neben den empirischen Gegenständen wäre, sondern zum Wesenhaften in allen möglichen besonderen Dingen überhaupt. Und er charakterisiert die Dynamis im Kerne der Person, die Spannfeder, das Etwas in ihr, das den *Aufschwung* zur Welt des Wesenhaften vollzieht, als die höchste und reinste Form dessen, was er ›Eros‹ nennt, d. h. als das, was er später — hier freilich schon das Resultat seiner Philosophie voraussetzend — als die allem unvollkommenen Sein einwohnende Tendenz oder Bewegung zum vollkommenen Sein oder des μὴ ὄν zum ὄντως ὄν, genauer bestimmt. Schon der Name der ›Philosophie‹ als der *Liebe zum Wesenhaften* — sofern das von dieser Bewegung des Eros zum vollen Sein emporgetragene x nicht irgendein beliebiges Seiendes, sondern der *spezielle Fall* einer Menschenseele ist, trägt noch heute das feste und unverwischbare Gepräge dieser platonischen Grundbestimmung. Ist schon diese nähere Bestimmung der höchsten Form der Liebe als Tendenz des Nichtseins zum Sein mit dem speziellen Inhalt der platonischen Lehre zu sehr behaftet als daß wir sie hier zugrunde legen dürften, so sind dies noch mehr diejenigen platonischen Charakteristiken dieses den Philosophen konstituierenden Aktus, die ihn als bloßen *Kampf*, Streit, Gegensatz gegen den Leib und alles Leben in Leib und Sinnen charakterisieren. Sie führen schließlich dazu, das Ziel des Aktus, nämlich des Standes der Seele, vor dem sich erst der Gegenstand der Philosophie dem Geistesauge auftut, nicht in einem ewigen *Leben* des Geistes im ›Wesenhaften‹ aller Dinge, sondern in *ewigem Absterben zu sehen*. Denn diese weiteren Bestimmungen setzen bereits die rationalistische platonische

Theorie und die (nach unserer Meinung falsche) Auffassung Platons, es sei 1. alle anschauliche, d. h. nicht begriffsmäßige Erkenntnis auch notwendig sinnlich und in der spezifischen subjektiven Sinnes-Organisation des Menschen (Subjektivität aller Qualitäten) bedingt, 2. es sei nicht nur ein solcher Hang unserer leiblichen Natur, sondern diese Natur selbst in ihrer Grundartung, das in der ›Teilnahme am Wesenhaften‹ zu überwindende. D. h. Platon setzt, wenn er das Leben des Philosophen ein ›ewiges Sterben‹ nennt, den aus dem Rationalismus seiner Erkenntnislehre folgenden Asketismus schon voraus. Ja diese Askesis wird ihm die für den Philosophen *Erkenntnisdisponierende* Haltung und Lebensform; ohne sie ist philosophisches Erkennen unmöglich. Halten wir uns darum hier, wo wir es mit dem Wesen der Philosophie — nicht mit dem Eigengehalt der platonischen Lehre — zu tun haben, nur an die beiden Grundbestimmungen Platons, in denen er für *alle Zeiten das Tor zur Philosophie dem Menschen aufgeschlossen hat*: es bedürfe eines Gesamtaktes des Kernes der Person, der in der natürlichen Weltanschauung und allem in ihr noch fundiertem Wissensverlangen 1. *nicht* enthalten sei, um auch nur den *Gegenstand* der Philosophie vor das Geistesauge zu bringen und 2. es sei dieser Aktus in einem Akt vom Wesen einer bestimmt charakterisierten *Liebe* fundiert.

Dann dürfen wir — noch ehe wir diesen Aktus selbständig charakterisieren — das Wesen der Geisteshaltung, die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als: *liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen*

Dinge. Und ein Mensch vom Wesenstypus des »Philosophen« ist ein Mensch, der diese Haltung zur Welt einnimmt und soweit er sie einnimmt.

Ist aber damit die allgemeine philosophische Geisteshaltung auch schon zureichend bestimmt? Ich sage nein. Denn es fehlt noch ein Moment, das der Philosophie und dem Philosophen abzustreiten, ganz unmöglich ist. Es besteht darin, daß Philosophie Erkenntnis ist und der Philosoph ein Erkennender. Die Frage, ob diese Grundtatsache den Philosophen ziere oder nicht; ob sie gar ihn und seiner Tätigkeit den höchsten Wesens-Rang menschlichen möglichen Daseins verleihe oder nur einen irgendwie untergeordneteren Rang irgendwelcher Stufe ihm erteile, ist eine Frage zweiter Linie. Auf alle Fälle ist Philosophie Erkenntnis. Gäbe es also eine Teilnahme des Seinskernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften, die etwas anderes als »Erkenntnis« wäre, oder eine Teilnahme, die über die Erkenntnis des Seienden noch hinausreichte, so folgte nicht, es sei der Philosoph kein Erkennender, sondern es sei Philosophie eben überhaupt nicht die unmittelbarste Teilnahme, die dem Menschen am Wesenhaften vergönnt ist. In diesem methodischen Sinne ist also jede mögliche Philosophie »intellektualistisch« — was immer auch ihr inhaltliches Resultat sei. Ganz gewiß liegt es ausschließlich an dem Gehalte der Sachwesenheiten und an ihrer Ordnung, schließlich an dem Gehalte eines Wesens, das wir hier das Urwesen aller Wesen uns zu nennen gestatten, ob es gerade die Philosophie und d. h. ob es spontane, vom menschlichen Subjekt ausgehende Erkenntnis sei, der wesensmöglich diese innigste und letzte »Teilnahme« zu-

kommen kann. Denn nach dem Gehalte des Urwesens richtet sich naturgemäß auch die Grundform des Teilnehmens an ihm. Der Orphiker, dem das im Seelenstande der Ekstasis ›Gegebene‹ ein chaotisches ungegliedertes schöpferisches Alldrängen war, mußte natürlich leugnen, daß der Philosophie als einer apollinischen Kunst diese Teilnahme zukomme. Für ihn war nicht Erkenntnis, sondern der dionysische Rausch der Methodos zur letzten Teilnahme am Urwesen. Ist der Urgehalt ein All-drängen, so kann eben nur ein Mit-drängen, ist er ein ewiges Sollen — wie Fichte lehrt — so kann nur Mit-sollen, ist er eine All-liebe im johanneisch-christlichen Sinne, so kann nur ein ursprüngliches Mit-lieben mit dieser All-liebe, ist er ein All-leben (im Sinne etwa von Bergsons ›élan vital‹), so könnte nur ein nur mit-fühlendes Mit-leben oder ein Herausleben des Menschen aus diesem Allleben zu den Dingen, als den Übergangsgestalten dieses ›Lebens‹ hin der rechte Methodos zur unmittelbarsten Teilnahme sein. Ist das Urwesen im altindischen Sinne ein all-träumendes Brahman, so wird unser Mit-träumen die tiefste und letzte Teilnahme sein, ist es — in Buddhas Sinn — ein Unwesen oder das Nichts, so nur die eigene Seinsaufhebung in einem absoluten Tode — das ›Eingehen in Nirwana‹. Aber auch, wenn einer dieser Fälle oder ein analoger Fall gälte — so würde nie und nimmer folgen, es sei Philosophie etwas anderes als Erkenntnis, d. h. als diejenige besondere Artung von Teilnahme am Wesenhaften, die Erkenntnis heißt. Der Philosoph qua Philosoph könnte — wenn er zu einem dieser Resultate käme — nur ganz am Ende seines Weges, an dem er das Wesenhafte sozusagen noch wie am anderen Ufer liegen sähe, aufhören Philosoph zu

sein; nicht aber könnte er der Philosophie eine andere Aufgabe als Erkenntnis setzen. Und immer erst nach dem Stattfinden einer so nichterkenntnismäßigen Teilnahme am Wesenhaften, könnte der Philosoph im reflektiven Rückblick auf den Weg, auf dem er zu dieser Teilnahme gelangte, diesen Weg durch Angabe einer inneren Technik zur »Teilnahme« schildern. Wer also diesem formalen »Intellektualismus« der Philosophie entrinnen will, der weiß selbst nicht, was er will. Man könnte ihm nur sagen, er habe eben seinen Beruf verfehlt; er habe aber kein Recht, aus der Philosophie und dem Philosophen etwas Anderes zu machen als sie sind. Aber genau so unsinnig, wie den formalen Intellektualismus der Philosophie zu leugnen, wäre das umgekehrte Verfahren, aus ihm irgend etwas gewinnen oder schließen zu wollen über den materialen Gehalt des Wesenhaften, an dem der Philosoph ursprünglich eine Teilnahme sucht. Denn so sicher der Philosoph an die Teilnahme am Wesenhaften durch Erkenntnis (oder soweit es durch Erkenntnis möglich ist), gebunden ist; so sicher ist das Urwesen nicht a priori verpflichtet, dem Erkennenden qua Erkennenden letzte Teilnahme zu gewähren. Denn die Art der Teilnahme richtet sich ausschließlich nach dem Wesensgehalt des Urwesens — nicht aber nach der Wesenhaftigkeit des Gehalts. Der heute vielbeliebte Schluß vom methodischen Intellektualismus der Philosophie auf den Satz, es sei auch ihr Gegenstand das Erkennbare oder die mögliche »Erkenntnis« der Welt, ist also ein ganz unsinniger. Es wäre auch ganz falsch, zu meinen, daß irgendein logischer, theoretischer Grund für die These vorliege, Philosophie habe es von Hause aus nicht mit dem Wesenhaften der Dinge, son-

dern mit der Erkenntnis der Dinge qua Erkenntnis zu tun und es sei alles mögliche Andere an den Dingen ein bloßer »Rest«, der den Philosophen »nichts angehe«. Nicht ein logischer, sondern ein moralischer Grund, das moralische Laster des Hochmutes der philosophierenden gelehrten Person ist es, was den Schein hervorruft, es sei schon a priori ausgeschlossen, daß der methodisch streng intellektualistische Gang der Philosophie (nach moralischer Besiegung der natürlichen Erkenntnis-Hemmung) zu einem solchen Material des Wesenhaften hinführen könne, das aus seiner Natur heraus als den letzten Aktus des Philosophen eine selbst noch autonom philosophische und »freie« Selbstbegrenzung der Philosophie als Philosophie überhaupt erfordere; daß also der Gehalt des Urwesens schließlich eine andere, ihm angemessenere Form der Teilnahme notwendig machen könne als die philosophische Erkenntnishaltung. Es kann also sehr wohl sein, daß sich der Philosoph gerade in strengster Konsequenz seines Philosophierens einer anderen und höheren Teilnahmeform am Wesenhaften frei und autonom unterordnen muß; ja daß der Philosoph sich selbst als Philosophen, wie die philosophierende Vernunft überhaupt der vom Gehalt des Urwesens selbst geforderten nichtphilosophischen Art der Teilnahme zum freien Opfer darbringe. Weit entfernt, daß der Philosoph dadurch sein methodisches autonomes Erkenntnisprinzip plötzlich aufgäbe und verließe oder vor etwas Außerphilosophischem gleichsam kapitulierte, wäre es — bei solchem Ergebnis seiner Philosophie — sogar nur die letzte Konsequenz dieses Erkenntnisprinzips selbst, sich samt seinem methodischen Prinzip dem Sachgehalte des von ihm erkannten Wesenhaften unterzuordnen oder

es gegenüber der, für diesen Gehalt allein angemessenen Form der Teilnahme frei zu opfern. Ja der Vorwurf der philosophischen Heteronomie und des Vorurteils resp. der mangelnden »Voraussetzungslosigkeit« fiele umgekehrt Jenen zur Last, die diesen Akt des Opfers ganz unangesehen des positiven Gehaltes des Wesenhaften und des Urwesens aller Dinge auf alle Fälle nicht zu vollziehen, sich durch ein bloßes »fiat« ihres Wollens von vornherein entschlossen hätten. Denn ganz willkürlich setzten Jene ja schon voraus, daß das Urwesen einen solchen Gehalt habe, daß es durch sein mögliches Gegenstand-Sein (im Unterschiede z. B. zu seinem möglichen Akt-sein), auch zur vollen Teilnehmung gebracht werden könne. Das Sein der Gegenstände (und der Nichtgegenstände) und das Gegenstandsein des Seins, dessen letztere Möglichkeitsgrenzen auch a priori Möglichkeitsgrenzen der Erkenntnis sind, haben wir aber aufs allerschärfste zu unterscheiden. Das Sein kann ja viel weiter reichen als das gegenstandsfähige Sein. Nur wenn das Sein des Wesenhaften — und vor allem des Urwesens — seinem Gehalt nach gegenstandsfähig ist, so wird auch Erkenntnis die ihm adäquate Form möglicher Teilnahme von ihm sein; und Philosophie wird sich in diesem Falle nicht im obigen Sinne selbst zu begrenzen haben. Daß das aber a priori sein müßte, wäre ein pures Vorurteil, eine gerade alogische »Voraussetzung«, und jeder Philosophie, die diese Voraussetzung macht, müssen wir das Prädikat echter Autonomie und Voraussetzungslosigkeit radikal absprechen.

Schon hier sei ein Beispiel gegeben, das uns noch mehr wie ein Beispiel bedeuten kann. Die großen Väter der

europäischen Philosophie Platon und Aristoteles waren mit Recht von der Idee des Zieles der Philosophie als einer Teilnahme des Menschen am Wesenhaften ausgegangen. Da das Ergebnis ihrer Philosophie das Urwesen als ein mögliches Gegenstand-sein und damit als ein mögliches Korrelat der Erkenntnis bestimmte, so mußten sie auch in der Erkenntnis (oder einer bestimmten Art von Erkenntnis) die abschließende Teilnahme am Wesenhaften als für den Menschen erreichbar ansehen. Und zwar durch spontane Akte des Geistes. Sie konnten demgemäß konsequent nicht anders als im »Philosophos«, im »Weisen« die höchste und vollkommenste Form des Menschseins überhaupt erblicken. Eben darum hatten sie auch keinen Grund, einen die Philosophie selbst wesensmäßig begrenzenden Aktus am Schlusse ihres Philosophierens zu vollziehen. Selbst ihre Gottesidee mußte sich in der Idee eines unendlichen Weisen oder eines »unendlichen Wissens des Wissens« (Aristoteles) für sie darstellen.

Völlig anders — und zwar gerade aus dem philosophischen Prinzip der großen Alten selbst heraus und kraft eben seiner Konsequenz — mußte es werden, wenn — sei es mit Recht oder Unrecht — zu Beginn der christlichen Epoche der Gehalt des Urwesens als ein unendlicher Aktus schöpferischer und barmherziger Liebe angesehen und erlebt wurde Denn unter derselben Voraussetzung, es sei Philosophie ihrem Ziele nach 1. eine Teilnahme am Sein des Urwesens, 2. sie sei wesenhaft Erkenntnis, konnte bei diesem materialen Ergebnis, Philosophie und zwar Philosophie in ihrer Eigenschaft als Erkenntnis, aus der Natur der Sache heraus ihr autonom gesetztes Ziel nicht mehr erreichen. Denn Teilnahme des Men-

schen an einem Sein, das nicht Gegenstandsein, sondern Aktussein ist, kann auch nur Mitvollzug dieses Aktus sein und schon darum nicht Erkenntnis von Gegenständen; und es muß zweitens diese Teilnahme sich in einem Hineinstellen des persönlichen Aktzentrums des Menschen, soweit dieses Zentrum primär Liebeszentrum ist — nicht also Erkenntniszentrum — in jenes wesenhafte Ursein als eines unendlichen Liebesaktus, also als ein Mit-lieben mit ihm schon vollendet haben, wenn Philosophie ihre Wesensart der Teilnehmung, eben die durch Erkenntnis auch erreichen, ja dem Urwesen gegenüber sogar allererst beginnen will. Es mußte also die strenge logische Folge sein, daß — unter dieser Voraussetzung über den Gehalt (Liebe) und über die Seinsweise des Urwesens (Aktus) — die Philosophie kraft ihres eigenen Prinzips sich selber frei und autonom selbst begrenzte und gegebenenfalls sich selbst und ihre Erkenntnisquelle, die Vernunft einer anderen Wesensform der Teilnehmung am Urwesen auch frei und autonom zum Opfer darbrachte; d. h. die Philosophie mußte sich frei und autonom selbst als ›Ancilla des Glaubens‹[1], nicht des Glaubens als subjektiven Aktes, aber des Glaubens als objektiven Gehalts bekennen, da der Glaube an die Worte Christi als der Glaube an die Worte der Person, in der man die letzte adaequateste Einigung und Teilnahme mit dem Urwesen dieses neuen Gehalts annahm, als ein unmittelbarerer und dem Gehalte wie der Seinsform dieses Urwesens angemessenerer angesehen werden mußte als die Teilnehmung durch Erkenntnis Die Philosophie konnte sich — wenn

[1] Nicht notwendig als ›ancilla theologiae‹. Denn der Theologe verhält sich zum Heiligen so wie der Philosophiewissenschaft Betreibende (Philosophiegelehrte) zum Philosophen.

der Philosoph überhaupt die Wahrheit dieser christlichen Urwesensbestimmung anerkannte — nur als vorläufigen Weg für eine ganz andere Art der Teilnehmung ansehen — methodisch nicht anders, wie sie dies ja auch müßte, wenn Fichtes Lehre vom unendlichen Sollen oder Bergsons Lehre vom élan vital wahr wären. Und demgemäß mußte der Rang des Philosophos oder des Weisen vor dem Range des Heiligen an die zweite Stelle rücken — und der Philosoph bewußt sich dem Heiligen unterordnen — nicht anders, wie der Philosoph sich unter der Kantischen[1] Voraussetzung eines sog. Primates der praktischen Vernunft dem moralischen Exempel des praktisch Weisen, unter Fichtes Voraussetzung sogar dem sittlich-praktischen Reformator, unter Bergsons Voraussetzung dem sich ein- und mit-fühlenden Zuschauer des universellen Lebensschrittes unterordnen, sein freier Diener (ancilla) sein, ja sogar je seine oberste Quelle aller materialen Daten für sein philosophisches Denken in diesen Typen achten mußte, — Daten, die seiner »Erkenntnis« so »gegeben« sind, wie das Gegebene der Wahrnehmung zufälligen Seins dem Denken in der natürlichen Weltanschauung »gegeben« ist. Selbstverständlich behielt (in unserem Beispiel) die Philosophie jene alte Würde, die sie bei Platon und Aristoteles besitzt — die Würde, nicht »eine Wissenschaft«, sondern die autonome Königin der Wissenschaften zu sein, auch in diesem neuen Stande der christlichen Epochen durchaus bei. Aber es wuchs ihr zu dieser alten Würde der regina scientiarum noch die — unter Voraussetzung der Wahrheit der neuen Wesensbestimmung

[1] Kant unterscheidet daher logisch notwendig zwei Definitionen der Philosophie, ihren »Weltbegriff« und ihren »Schulbegriff«.

des Urwesens — neue und selbstverständlich weit erhabenere und jenes Königtum noch überragende Würde hinzu, auch noch »Ancilla«, d. h. die gemäß dem Bibelworte »Selig die (freiwillig) Armen am Geiste« (*μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*) freiwillige Dienerin und (sachlich) Vorstufe des Glaubens (praeambula fidei) zu sein. Dieser Schritt freiwilliger und sach-notwendiger philosophischer Selbstbegrenzung der Philosophie war hierbei nur die letzte und äußerste Verwirklichung ihrer wahren Autonomie, war also das genaue Gegenteil der Einführung eines heteronomen Prinzips, das die Philosophie von außen her begrenzt; war auch das Gegenteil jener anderen Begrenzung, welche die Philosophie nach den möglichen Gegenständen der Erkenntnis hin begrenzt hätte (etwa im Kantschen Sinne gegen ihre Dingansichseite hin im Gegensatz zur Erscheinungsseite oder gar in einem agnostischen Sinne). Im Gegenteil galt innerhalb der gesamten Epoche der europäisch-christlichen Philosophie die Philosophie nach der Gegenstandsseite hin überhaupt für unbegrenzt, indem sie ja den Anspruch erhob, Metaphysik zu sein und alles Seiende aus seinen letzten Gründen und Wurzeln zu erkennen.

Man weiß nun freilich, daß die innere Selbstentfaltung der sog. »neueren Philosophie« bis zur Gegenwart (freilich in sehr verschieden großen Schüben) schließlich zu einem Zustande geführt hat, der ungefähr das genaue Gegenteil von dem darstellt, was in dem Doppelanspruch der älteren Idee von Philosophie, — der Idee, gleichzeitig freie Dienerin des Glaubens (als ihrer höchsten Würde) und Königin der Wissenschaften zu sein (als ihrer zweithöchsten Würde) — ausgedrückt war. Von einer »freien Magd«

des Glaubens wurde sie auf weiten Strecken Usurpatorin des Glaubens, gleichzeitig aber zur ancilla scientiarum, lezteres in verschiedenem Sinne, indem man ihr die Auf gabe stellte, entweder die Resultate der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen sog. Weltanschauung zu ›vereinigen‹ (Positivismus) oder als eine Art Polizei der Wissenschaften deren Voraussetzungen und Methoden genauer zu fixieren, als es diese selbst tun (kritische oder sog. ›wissenschaftliche‹ Philosophie).

Es läßt sich leicht — aus Gründen der Sache heraus — zeigen, daß das neue Grundverhältnis der Philosophie zum Glauben und den Wissenschaften die tiefste, eingreifendste und folgenreichste Verkehrung der wahren Verhältnisse darstellt, welche die europäische Geistesbildung jemals erreicht hat und daß auch diese Verkehrung nur ein Sonderbeispiel ist für die weit umfassendere Erscheinung jenes inneren Umsturzes aller Wertordnung, jener Desordre des Geistes und Herzens, welche die Seele des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters ausmacht. Es ist recht eigentlich der Sklavenaufstand in der Welt des Intellektuellen, den wir hier vor uns haben und der mit dem gleichen Aufstand des Niederen gegen das Höhere im Ethos (Erhebung des singularistischen Individualismus gegen das Solidaritätsprinzip, der Nützlichkeitswerte über die Lebenswerte und Geisteswerte, dieser letzteren Werte aber gegen die Heilswerte), in den Institutionen (Erhebung zuerst des Staates gegen die Kirche, der Nation gegen den Staat, der ökonomischen Institute gegen Nation und Staat), in den Ständen (Klasse gegen Stand), in der Geschichtsauffassung (Technizismus und ökonomische Geschichtslehre), in der Kunst (Bewe-

gung des Zweckgedankens gegen den Formgedanken, des Kunstgewerbes gegen die hohe Kunst, des Regisseurtheaters gegen das Dichtertheater) usw. usw. eine eng zusammengehörige Symptomatik eben jenes Gesamtumsturzes der Werte bildet.

Auch die Gleichzeitigkeit des Vorgangs, der die Philosophie zu einer dem Glauben feindlichen, ja ihn usurpierenden »Weltweisheit« (Renaissance), und mehr und mehr zu einer würdelosen Sklavin und Hure, bald dieser bald jener Einzelwissenschaft (bald der Geometrie, der Mechanik, der Psychologie etc.) gemacht hat, darf uns nicht befremden. Beides gehört wesensmäßig zusammen. Diese Vorgänge folgen nur aufs genaueste dem Prinzip: Daß die Vernunft selbst so geartet ist, daß sie — als welcher Autonomie und Macht nach unten, sowohl gegenüber allem Triebleben als in allen »Anwendungen« ihrer Gesetze innerhalb der sinnlichen Vielheit der Erscheinungsreihen, mit ewigem Rechte gebührt, aber gleichzeitig gebührt freie und demütige selbst noch autonom vollzogene Unterwerfung unter die göttliche Offenbarungsordnung — heteronom nach unten im selben Maße bestimmt werden muß, als sie die im Wesen der Dinge selbst liegende Bedingung ihres Rechtes zur vollen Autonomie nach unten verleugnet: — nämlich ihre lebendige in der Tugend der Demut und der freien Opferfähigkeit fundierte Verknüpfung mit Gott als dem Urlichte selbst. Nur als »freie Magd« des Glaubens vermag die Philosophie die Würde einer Königin der Wissenschaften zu bewahren und sie muß notwendig Dienerin, ja Sklavin und Hure der »Wissenschaften« werden, wenn sie sich erkühnt, sich als Herrin des Glaubens zu geberden.

Wenn ich die Worte »Philosophie« und »die Wissenschaften« in einem Verschiedenes bedeutendem Sinne gebrauche und es damit strengstens ausschließe, daß die Philosophie als Königin der Wissenschaften selbst unter sie gehöre, oder »eine Wissenschaft« sei oder sog. »wissenschaftliche Philosophie« sein müßte, so möchte ich schon hier diesen Sprachgebrauch rechtfertigen. Insbesondere sei gegenüber Edmund Husserl, dessen sachliche Idee von der Philosophie der hier entwickelten noch am nächsten steht, der aber ausdrücklich die Philosophie als »Wissenschaft« bezeichnet, der hier betätigte abweichende Sprachgebrauch gerechtfertigt.

Denn nicht um eine sachliche, sondern um eine, was wenigstens den Kern der Sache betrifft, nur terminologische Differenz handelt es sich hier. Husserl unterscheidet — prinzipiell genau wie ich später — sachlich evidente Wesenserkenntnis von Realerkenntnis. Realerkenntnis verbleibt wesensmäßig in der Sphäre der Wahrscheinlichkeit. Die Philosophie ist in ihrer Grunddisziplin aber evidente Wesenserkenntnis. Husserl unterscheidet die Philosophie ferner von den deduktiven Wissenschaften der von ihm so genannten »idealen Gegenstände« (Logik, Mannigfaltigkeitslehre und reine Mathematik). Er scheint dabei freilich sowohl der Aktphänomenologie überhaupt als der Phänomenologie des Psychischen einen Vorzug vor der Sachphänomenologie und den Phänomenologien anderer materialer Seinsgebiete, zum Beispiel der Phänomenologie der Naturobjekte, einzuräumen, welcher Vorzug ungerechtfertigt ist. Da aber Husserl für die Philosophie nicht nur (mit meiner vollen Beistimmung) »Strenge« fordert, sondern ihr außerdem den Titel einer »Wissen-

schaft‹ gibt, ist er zunächst genötigt, den Namen Wissenschaft grundsätzlich bedeutungsverschieden anzuwenden: einmal für Philosophie als evidente Wesenserkenntnis, dann für die positiven Formalwissenschaften der idealen Gegenstände und für alle induktive Erfahrungswissenschaft. Da wir aber den alten ehrwürdigen Namen der Philosophie für das Erste schon besitzen, so ist nicht einzusehen, warum wir völlig unnötig einen Namen zweifach verwenden sollen. Angst, daß Philosophie, wenn sie nicht der ›Wissenschaft‹ subsumiert werde, etwa gar einem anderen analogen Oberbegriff subsumiert werden müsse, sei es dem der Kunst usw., wäre ja völlig unsinnig, da doch nicht alle Dinge ›subsumiert werden‹ müssen, gewisse Dinge vielmehr als autonome Sach- und Tätigkeitsgebiete solche Subsumption auch abzulehnen das Recht haben. Unter ihnen befindet sich die Philosophie in erster Linie, die wirklich nichts anderes ist als eben Philosophie, die ihre eigene Idee auch von ›Strenge‹, nämlich von philosophischer Strenge besitzt, sich also nicht etwa nach der besonderen Strenge der Wissenschaft (bei messenden und zählenden Verfahren ›Exaktheit‹ genannt) als einem ihr vorschwebenden Ideale zu richten hat. Aber die Sache hat auch einen historischen Hintergrund. Ich glaube, Husserl gebraucht jenen griechischen Begriff von Wissenschaft für die Philosophie, der etwa an Sinnumkreis mit der platonischen ἐπιστήμη zusammenfällt und der Platon die Sphäre der δόξα (d. h. auch aller Art von Wahrscheinlichkeitserkenntnis) gegenüberstellt. In diesem Falle freilich wäre die Philosophie nicht nur ›eine‹ strenge Wissenschaft, sondern sogar die einzige eigentliche Wissenschaft und alles andere wäre im Grunde

überhaupt gar nicht Wissenschaft im strengsten Sinne. Nun aber muß man sehn, daß der praktische Sprachgebrauch sich im Laufe der Jahrhunderte nicht nur verändert, sondern daß er sich, und zwar aus den tiefsten kulturgeschichtlichen Gründen heraus, sogar umgekehrt hat. Eben das, was mit Ausnahme der Formalwissenschaften, Platon die Sphäre der δόξα nannte, ist der Inbegriff dessen geworden, was man seit einigen Jahrhunderten fast bei allen Nationen »Wissenschaft« und die »Wissenschaften« nennt. Ich wenigstens habe noch keinen Menschen in Verkehr und Büchern getroffen, der bei dem Wort »Wissenschaft« nicht zunächst an die sog. positive Wissenschaft dächte, sondern dächte etwa an die ἐπιστήμη Platons oder an die Philosophie als »strenge Wissenschaft« im Husserlschen Sinn, die doch auch alle deduktive Mathematik nicht in sich enthalten soll. Ist es nun zweckmäßig und historisch berechtigt, diesen Sprachgebrauch wieder umkehren zu wollen und den griechischen Gebrauch wieder einzuführen? Ich kann es nicht finden. Will man nicht eine fürchterliche Äquivokation ewig sanktionieren, so müßte man ja sogar allen induktiven Erfahrungswissenschaften das Recht, sich Wissenschaft zu nennen, absprechen, was doch auch Husserl sicher nicht möchte. — Aber nicht nur bei den Worten Philosophie und Wissenschaft gehn Husserls und mein Sprachgebrauch auseinander, noch schärfer tun sie es bei den Worten Weltanschauung und Weltanschauungsphilosophie. Der plastische Ausdruck »Weltanschauung« wurde von einem geistesgeschichtlichen Forscher ersten Ranges, von Wilhelm von Humboldt, unserer Sprache gegeben und bedeutete vor allem die (durch Reflexion nicht auch notwendig bewußten und erkannten) je-

weiligen faktischen Formen des ›Weltanschauens‹ und der Gliederung der Anschauungs- und Wertgegebenheiten seitens sozialer Ganzheiten (Völker, Nationen, Kulturkreise). In den Syntaxen der Sprachen, aber auch in Religion, Ethos usw. lassen sich diese ›Weltanschauungen‹ finden und erforschen. So gehört auch, was ich ›natürliche Metaphysik‹ von Völkern nenne, in die Sphäre dessen, was Weltanschauung als Wort umfassen soll. Der Ausdruck Weltanschauungsphilosophie bedeutet nun für mich so viel wie Philosophie der für die Gattung ›homo‹ konstant ›natürlichen‹ und der je besonderen wechselnden ›Weltanschauungen‹ — eine sehr wichtige Disziplin, wie sie besonders Dilthey zur philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften neuerdings mit Glück zu fördern suchte. Husserl dagegen nennt Weltanschauungsphilosophie genau das, was ich mit weit mehr historischem Recht die ›wissenschaftliche Philosophie‹ nenne, d. h. den aus dem Geiste des Positivismus herausgewachsenen Versuch, aus jeweiligen ›Ergebnissen der Wissenschaft‹ eine ›abschließende‹ Metaphysik oder sog. ›Weltanschauung‹ zu machen oder doch die Philosophie in Wissenschaftslehre, d. h. in Lehre von Prinzipien und Methoden der Wissenschaft aufgehen lassen zu wollen. In ausgezeichneten Worten tadelt nun Husserl Versuche solcher Art, aus Grundbegriffen einer Einzelwissenschaft (›Energie‹, ›Empfindung‹, ›Wille‹) oder aller zusammen eine Metaphysik zu fabrizieren und gibt Versuche, wie sie Ostwald, Verworn, Haeckel, Mach gemacht haben, als Beispiele an, an denen zu zeigen ist, wie durch sie dem wesensunendlichen Fortschritt aller wissenschaftlichen Dingwahrnehmung, -beobachtung, -untersuchung an

irgendeiner Stelle willkürlich Halt geboten wird. Dies ist ganz meine eigne Meinung. Die »wissenschaftliche Philosophie« ist in der Tat ein Unding, da positive Wissenschaft ebenso ihre Voraussetzungen selbst zu setzen, alle ihre möglichen Folgen selbst zu ziehen, und auch ihre Widersprüche selbst auszugleichen hat, Philosophie aber sich dabei mit Recht vom Leibe hält, wenn sie ihr dreinzureden sucht. Erst das Ganze der Wissenschaften samt ihren Voraussetzungen, z. B. die Mathematik samt den sie tragenden und vom Mathematiker selbst gefundenen Axiomen wird für die Phänomenologie in dem Sinne wieder zum Problem, daß dieses Ganze phänomenologisch reduziert, gleichsam in Anführungszeichen gesetzt und auf seine anschaulichen Wesensgrundlagen hin untersucht wird. Nicht richtig aber erscheint es mir, daß Husserl die Phantasieausgeburten von Spezialforschern, die Philosophen spielen möchten — und alle Wissenschaften sind Spezialwissenschaften — also eben die sog. »wissenschaftliche Philosophie« mit dem guten Namen Weltanschauungsphilosophie bedenkt. Weltanschauungen werden und wachsen, nicht aber sind sie von Gelehrten erdacht. Und auch Philosophie kann, wie Husserl richtig hervorhebt, nie Weltanschauung, höchstens Weltanschauungslehre sein. Sollte man aber meinen, die Weltanschauungslehre sei zwar eine wichtige Aufgabe, aber nicht der Philosophie, sondern nur der historischen und systematischen Geisteswissenschaften, so ist dies zwar richtig für die Lehre von den einzelnen positiven Weltanschauungen, z. B. der indischen, der christlichen usw. Aber es gibt auch noch eine Philosophie einmal der »natürlichen Weltanschauung«, sodann der »möglichen« materialen Weltanschauungen überhaupt,

welche die historische Grundlage der diesbezüglichen geisteswissenschaftlichen Probleme einer positiven Weltanschauungslehre ist. Und diese Weltanschauungslehre wäre auch in der Lage, mit Hilfe einer reinen ideal vollendet gedachten philosophischen Phänomenologie den Erkenntniswert der Weltanschauungen abzumessen. Sie vermöchte auch zu zeigen, daß die Strukturen der faktischen Weltanschauungen im Unterschiede von den journalistischen Tagesprodukten der »wissenschaftlichen Philosophie« die Struktur der faktischen Wissenschaftsstufen und -arten der Völker und Zeiten — ja schon Dasein und Nichtdasein einer »Wissenschaft« in westeuropäischem Sinne überhaupt — noch fundieren und bedingen, und daß jeder Variation einer Wissenschaftsstruktur eine solche der Weltanschauung gesetzlich vorhergegangen ist. Und erst hier besteht vielleicht auch eine tiefe sachliche Differenz zwischen Husserls und meiner Meinung — insofern nämlich Husserl geneigt ist, den positiven Wissenschaften auch eine weit größere faktische Unabhängigkeit von den mit ganz andern Dauerdimensionen als sie die Fortschritte der positiven Wissenschaften aufweisen, überaus langsam und schwer wechselnden Weltanschauungen zuzugestehn als ich es tue. Denn die Wissenschaftsstrukturen, ihre faktischen Systeme von Grundbegriffen und -prinzipien, scheinen mir in der Geschichte sprunghaft mit den Weltanschauungen zu wechseln und nur innerhalb jeder gegebenen Struktur einer Weltanschauung, z. B. der europäischen, scheint mir die Möglichkeit eines prinzipiell unbegrenzten Fortschritts der Wissenschaft zu liegen. —

Angesichts meiner Behauptung, daß es eine moralische Haltung sei, die für die besondere Art der Erkenntnis,

die philosophisch heißt, wesensnotwendige Vorbedingung sei, mag mancher an Lehren denken, die besonders seit Kant und Fichte bis zur Gegenwart einen starken Anhang gefunden haben. Ich meine die Lehren, die man ›Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen‹ (zuerst Kant) genannt hat. In der Tat hat z. B. W. Windelband in seinem bekannten Buche über Platon die sokratische Reform und ihre platonische Fortwirkung mit dieser Lehre Kants in einen Zusammenhang gebracht, der nicht nur nicht besteht, dessen Annahme sogar eine radikale Verkennung dessen einschließt, was Sokrates und Platon faktisch gemeint haben und was (dem Grundgedanken nach) auch wir als wahr ansehen. Eine Lehre vom sog. Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen kennen die großen antiken Väter der europäischen Philosophie nicht nur nicht; es ist vielmehr sonnenklar, daß sie dem theoretischen Leben (*θεωρεῖν*) einen unbedingten Wertvorzug vor dem praktischen Leben (*πράττειν*) gewähren. Gerade diesen Wertvorzug aber leugnet *jede* der Formen, welche die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft seit Kant angenommen hat. Das wahre Verhältnis beider Anschauungen besteht darin, daß die antike Lehre eine bestimmte moralische Geisteshaltung (jenen Aufschwung des ganzen Menschen zum Wesenhaften) zur bloßen Vorbedingung philosophischer *Erkenntnis* macht, d. h. zur Bedingung, in das *Sachen*reich einzudringen oder doch bis zu seiner Schwelle vorzudringen, mit dem es die Philosophie zu tun hat; und daß gerade die Überwindung aller nur *praktischen* Einstellungen auf das Dasein es sei, was — neben anderem — Aufgabe und Ziel dieser *moralischen* Geisteshaltung ist. Umgekehrt

meint Kant, daß die theoretische Philosophie überhaupt keine spezifische moralische Vorbedingung im Philosophen besitze, daß aber auch im fingierten Falle einer äußersten Vollendung der Philosophie es erst das Erlebnis des Sollens und der Pflicht sei, das uns Teilnahme an jener »metaphysischen« Ordnung gewähre, in die nach seiner Meinung theoretische Vernunft nur vergeblich und unter Trugschlüssen einzudringen suche. Fichte aber (und die gegenwärtige hierin von ihm abhängige Schule H. Rickerts) machte die theoretische Vernunft geradezu zu einer Formation der praktischen, indem er das Sein der Dinge der bloßen Forderung (dem idealen Gesolltsein) ihrer Anerkennung durch den Akt des Urteils gleichsetzt; die pflichtmäßige Anerkennung des sog. Wahrheitswertes das Sein der Dinge also geradezu fundieren, wenn nicht gar es in die »Forderung« dieser Anerkennung aufgehen läßt. Was also bei Platon eine nur subjektive, obzwar als solche notwendige Voraussetzung für das Ziel der Philosophie, für die theoretische Seinserkenntnis ist, das ist für diese Denker ein Primat des Moralischen in den objektiven Ordnungen selbst — wogegen nun wieder fast genau umgekehrt die Alten auch im Guten nur einen höchsten Seinsgrad *(ὄντως ὄν)* zu finden meinten. Und darum ist es gerade diese Lehre vom Primate der praktischen Vernunft, welche den Gedanken, daß für die pure Erkenntnis bestimmter seiender Gegenstände gerade eine gewisse moralische dauernde Lebensform die Voraussetzung sei und daß gerade die metaphysischen Täuschungen an die »natürliche« und an die vorwiegend »praktische« Haltung zur Welt geknüpft seien, am allerstärksten verschüttet und zur Seite gedrängt hat.

Die Thesis, die hier vertreten ist, fällt mit keiner dieser beiden Ideenkreise genau zusammen, wenn sie sich auch der antiken Meinung weit erheblicher nähert wie jener modernen. Zunächst ist es klar, daß es in allen besonderen Fragen der Werteinsicht und des Werterkennens (die ich im Unterschiede von den Alten sowenig als bloße Funktion des Seins-erkennens ansehen kann wie den positiven Wert selbst als einen je höheren Seinsgrad) es das der Werteinsicht vorangehende Wollen und Handeln ist, welches die Hauptmotive aller Werttäuschungen resp. Wertblindheiten ausmacht. Gerade darum muß den Menschen, wenn er überhaupt zu Wert-einsicht (und in ihr fundiertes mögliches Wollen und Handeln) gelangen soll, zuerst Autorität und Erziehung so zu handeln und so zu wollen bestimmen, daß diese Täuschungsmotive seiner Werteinsicht aufgehoben werden. Der Mensch muß zuerst auf mehr oder weniger blinde Weise objektiv richtig und gut wollen und handeln lernen, bevor er das Gute als gut auch einzusehen vermag und einsichtig das Gute zu wollen und zu verwirklichen imstande ist. Denn obzwar der Satz des Sokrates, daß derjenige, der das Gute klar erkenne es auch wolle und tue (in den Modifikationen, die ich ihm anderwärts[1] gegeben habe), insofern richtig bleibt, als ein vollkommen gutes Verhalten nicht nur die objektive Güte des Gewollten, sondern auch die evidente Einsicht in seinen objektiv gegründeten Wertvorrang als das je »Beste« in sich einschließt, so gilt doch nicht minder, daß die Erwerbung der subjektiven Befähigung zu dieser Einsicht ihrerseits an die Wegräu-

---

[1] Siehe hierzu mein Buch: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Teil I.

mung ihrer Täuschungsmotive — und das sind vor allem Lebensformen, die in gewohnheitsmäßig gewordenem objektiv schlechtem Wollen und Handeln bestehen, — geknüpft ist. Es sind immer irgendwie vorhergehende verkehrte praktische Lebensweisen, die unser Wert- und Wertrangbewußtsein auf dasjenige Niveau herunterziehen, auf dem diese Lebensweisen selbst liegen und die uns eben damit primär in Wertblindheit oder Werttäuschung führen. Ist dies zugestanden, so liegt freilich hierin allein noch kein Grund, auch für die theoretische Seinserkenntnis — im Unterschiede zu aller Werterfassung in Form von emotionalen Akten (Fühlen von Etwas, Vorziehen, Lieben) — eine analoge ›praktisch moralische Bedingung‹ anzunehmen, wenn nicht zu dem Gesagten noch etwas Anderes hinzukäme. Dieses ›Andere‹ betrifft das Wesensverhältnis, das zwischen Werterkennen und Seinserkennen überhaupt besteht. Und da scheint es mir ein strenges Gesetz des Wesenaufbaus ebensowohl der höheren ›geistigen‹ Akte als der für sie stoffgebenden, niedrigeren ›Funktionen‹ unseres Geistes zu sein, daß in der Ordnung möglicher Gegebenheit der objektiven Sphäre überhaupt, die dieser Ordnung angehörigen Wertqualitäten und Werteinheiten allem vorhergegeben sind, was der wertfreien Schicht des Seins angehört: so daß überhaupt Nichts ganz und gar wertfrei Seiendes zum Gegenstand einer Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, in zweiter Linie des Denkens und Urteils ›ursprünglich werden‹ kann, dessen Wertqualität oder dessen Wertrelation zu einem Anderen (Gleichheit, Verschiedenheit usw.) uns nicht schon zuvor irgendwie gegeben gewesen wäre (wobei das ›zuvor‹ nicht notwendig Zeitfolge und Dauer,

sondern nur die Ordnung der Folge der Gegebenheit resp. der Dauer in sich schließt). Alles wertfreie oder wertindifferente Sein ist solches Sein also immer erst auf Grund einer mehr oder weniger künstlichen Abstraktion, durch die wir von seinem nicht nur immer mitgegebenen, sondern auch stets vorgegebenen Werte absehen — eine Abstraktionsweise, die freilich beim »Gelehrten« so gewohnheitsmäßig und zur »zweiten Natur« werden kann, daß er umgekehrt geneigt ist, das wertfreie Sein der Dinge (der Natur und der Seele) für ursprünglicher nicht nur seiend, sondern auch gegeben zu halten, als die Wertqualitäten der Sachen; und daß er sich auf Grund dieser seiner falschen Voraussetzung nach irgendwelchen »Maßstäben,« »Normen« etc. umsieht, durch die sein wertfreies Sein wieder Wertunterschiede zurückerhielte. Nur darum ist es dem natürlichen Menschen so schwer, »psychologisch«, d. h. wertfrei zu denken. Schon die Kreise von äußeren Sinnesmodalitäten und Sinnesqualitäten, über die eine Species verfügt, ist — wie die »vergleichende« Sinneslehre genau zu erhärten vermag — immer davon abhängig, welcher Ausschnitt aus den überhaupt möglichen Qualitäten es ist, der Zeichenfunktion für lebenswichtige Dinge und Vorgangseinheiten (lebenswichtig für die betreffende Organisation) erhalten kann. Die Qualitäten sind ursprünglich nur als Zeichen für »Freund und Feind« gegeben[1]. Das Kind weiß früher, daß der Zucker angenehm ist als daß er süß ist (weshalb ein Kind zeitweise alles ähnlich Angenehme Zucker nennt) und daß die Arznei

[1] Die Bedeutung dieses Prinzips für gewisse Tatsachengruppen der Sinnesphysiologie und -psychologie, ferner für die Entwicklungsgeschichte der sinnlichen Wahrnehmung in der Entfaltung der Lebewelt, wird im III. Bd. dieses Werkes aufgewiesen.

unangenehm (»bitter« im Wertsinn des Wortes) als daß sie bitter (im Qualitätssinn der Sinnesqualität) ist. Daß eben dasselbe für jede Milieugegebenheit, für Erinnern Erwarten und für alle konkreten Einheiten der Wahrnehmung gilt, habe ich anderenorts so eingehend gezeigt, daß ich mich nicht wiederholen möchte.[1] Auch für ganze Weltanschauungen von Kulturkreisen und Völkern gilt, daß die Strukturen ihres Wertbewußtseins, ihrer gesamten Weltanschauung das letzte Gestaltungsgesetz vorschreiben (soweit sie auf das Seiende Bezug hat). Und für allen historischen Fortschritt der Erkenntnis gilt, daß die Gegenstände, die dieser Fortschritt des Erkennens ergreift, zuerst geliebt oder gehaßt werden mußten, ehe sie intellektuell erkannt, analysiert und beurteilt werden. Überall geht der »Liebhaber« dem »Kenner« voraus, und es gibt kein Seinsgebiet (seien es Zahlen, Sterne, Pflanzen, geschichtliche Wirklichkeitszusammenhänge, göttliche Dinge), dessen Erforschung nicht eine emphatische Phase durchlaufen hätte, bevor es in die Phase wertfreier Analyse trat — eine Phase, die meist mit einer Art Metaphysizierung des Gebiets (seiner falschlichen Erhebung in »absolute« Bedeutung) zusammenfiel. Selbst die Zahlen waren den Pythagoreern erst »Götter«, bevor sie ihre Beziehungen untersuchten. Die analytische Geometrie hatte bei ihrem Erfinder Descartes eine geradezu metaphysische mit dem absolut Gültigen der Physik zusammenfallende Bedeutung; der Raum erstarrte ihm zur Materie; der Differentialkalkül ergab sich Leibniz als Spezialfall seiner metaphysisch gemeinten »lex continui«; er galt ihm (ursprünglich wenigstens) nicht als ein Kunstgriff unseres

[1] S. hierzu und zu dem Folgenden »Formalismus etc.« II.

Verstandes, sondern als ein Ausdruck des Werdens der Dinge selbst. Die junge Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts erwuchs in den Eierschalen der metaphysischen ökonomistischen Geschichtsauffassung wiederum vermöge des neuen, aufs höchste gesteigerten Interesses, das eine ökonomisch schwer leidende Klasse an den Wirtschaftsvorgängen nahm. Die in einem mächtigen pantheistisch gefärbten Naturrausch schwärmende phantastische Naturspekulation der Renaissance ging als neue Interessewendung des europäischen Menschen der strengen Naturforschung vorher. Für G. Bruno war der sichtbare Himmel zuerst ein Gegenstand eines neuen Enthusiasmus, ehe er durch die exakte Astronomie wirklich erforscht wurde. Nicht in der negativen Wendung, es gäbe ja jenen »Himmel« des Mittelalters gar nicht, d. h. das Reich der endlich gedachten Kugelschalen der vorkopernikanischen Astronomie mit seinen besonderen Stoffen und nur ihm eigenen Bewegungsformen, mit seinen Sphärengeistern usw., sondern mit der positiven, es habe Kopernikus einen neuen Stern am Himmel entdeckt — die Erde — und wir seien ja »schon im Himmel« und es gäbe umgekehrt jenes nur »Irdische« des mittelalterlichen Menschen nicht, begrüßt Bruno den Kopernikanismus. Analog gingen die Alchimie der strengen Chemie, die botanischen und zoologischen Gärten als Gegenstände eines neuen Naturgenusses und einer neuen Naturwertung den Anfängen der strengeren wissenschaftlichen Botanik und Zoologie vorher. Die romantische »Liebe« zum Mittelalter ging analog seiner historischen strengen Erforschung, die kongeniale Liebhaberfreude an den verschiedenen Teilen der griechischen Kultur (z. B. Winckelmanns an der Plastik, die Auffassung der

griechischen Dichtungen als ewiger Musterbilder in der »klassischen« Periode der neueren Philologie) ihrer nur historisch-wissenschaftlich gemeinten Philologie und Archäologie vorher. Für die Erforschung des Göttlichen ist es fast eine communis opinio aller großen Theologen, daß ein emotionaler Kontakt mit Gott in der Gottesliebe, ein Fühlen seiner Gegenwart als summum bonum — eine Erregung des »Göttlichen Sinnes«, wie die großen Oratorianer Malebranche und Thomassinus anschließend an die Neuplatoniker und die griechischen Väter sagen, allen Beweisen seines Daseins als letzte Stoffquelle vorherginge und vorhergehen müsse.

Wenn sich so — ich deutete es hier nur an[1] — nach den verschiedensten Methoden, nach denen wir Werterkennen und Seinserkennen untersuchen können, dieser Primat der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit erweisen läßt, so folgt hieraus indes eine an sich bestehende Priorität der Werte gegenüber dem Sein mit nichten. Auch hier kann ja dasjenige, was »an sich das Spätere« ist, »das für uns Frühere sein«, wie es Aristoteles als allgemeine Regel über das Verhältnis von Erkennen und Sein behauptete. Ja — da es ein einsichtiger Satz ist, daß zu allen Qualitäten — wie immer sie auch gesondert von ihren Trägern gegeben sein können und wie immer sie einer in ihrem Gehalt gegründeten, ihnen wesenhaft eigenen Ordnung unterliegen — ein subsistierendes Sein »gehört«, dem sie inhärieren, so kann das aristotelische Wort hier nicht nur zutreffen, — sondern es muß es auch.

Aber gleichwohl folgt aus der Priorität der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit in Verbindung mit

[1] Vgl. den dritten Band dieses Werkes.

dem früheren Satze, nach dem evidente Wertgegebenheit — und um so mehr, je weniger relativ die Werte sind — selbst wieder eine ›moralische Bedingung‹ voraussetze, daß eben hierdurch auch der mögliche Zugang zum absoluten Sein selbst wieder indirekt an diese ›moralische Bedingung‹ geknüpft ist.

Das eigenartige Verhältnis, das wir also zwischen Wert und Sein einerseits, zwischen Theorie und Moral hiermit statuieren, besteht darin, daß die einsichtige Wertgegebenheit eine objektive Priorität vor allem guten Verhalten, Wollen und Handeln besitzt (denn nur das einsichtig als gut Gewollte ist, wenn es zugleich objektiv gut ist, auch vollkommen gut). Die einsichtige Wertgegebenheit ist aber zugleich von subjektiver Aposteriorität gegenüber dem objektiv guten Wollen und Verhalten. Die einsichtige Wertgegebenheit ist ferner von subjektiver Apriorität gegenüber aller Seinsgegebenheit. Der Wert selbst aber ist gegenüber dem subsistenten Sein von nur attributiver Bedeutung. Und wir dürfen darum auch sofort hinzusetzen, daß die spezifischen ›emotionalen‹ Aktarten unseres Geistes, durch die uns Werte zuerst zur Gegebenheit kommen und die auch die Stoffquellen für alle sekundären Wert-Beurteilungen, sowie für alle Normen und Sollseinssätze ausmachen, das gemeinsame Bindeglied ausmachen sowohl für all unser praktisches Verhalten wie für all unser theoretisches Erkennen und Denken. Da aber Liebe und Haß die ursprünglichsten und alle übrigen Aktarten (Interessenehmen, Fühlen von Etwas, Vorziehen usw.) umspannenden und fundierenden Aktweisen innerhalb der Gruppe dieser emotionalen Akte sind, so bilden sie auch die gemeinsamen Wurzeln unseres prak-

tischen und unseres theoretischen Verhaltens, sind sie die Grundakte — in denen allein unser theoretisches und praktisches Leben seine letzte Einheit findet und bewahrt.

Wie man bemerkt, ist diese Lehre gleich scharf von allen Lehren eines Primates des Verstandes wie eines Primates des Willens in unserem Geiste verschieden, da sie ja eben einen Primat von Liebe und Haß sowohl gegenüber allen Arten des »Vorstellens« und »Urteilens« als auch gegenüber allem »Wollen« behauptet. Denn es geht, wie anderenorts gezeigt worden ist, nicht an, die Akte des Interessenehmens, der Aufmerksamkeit und die Akte von Liebe und Haß dem Streben und Wollen irgendwie zu subsumieren und es ist ebensowenig möglich, sie auf bloße Veränderungen des Vorstellungsinhalts zurückzuführen.[1]

3. Analyse des moralischen Aufschwungs.

Im Ganzen des Aktus jenes Aufschwungs, durch den der Kern der Person Teilnahme am Wesenhaften durch Erkenntnis zu gewinnen sucht, sind verschiedene Faktoren zu unterscheiden. Sind sie aber aufgezeigt, so ist erstens die besondere feste Erkenntnisstellung, die durch diesen Aufschwung der ganzen Person als Ziel gewonnen wird, zweitens das Erkenntnisprinzip, durch das und nach dem in dieser Haltung erkannt wird, und endlich drittens — das wichtigste — die Natur der Gegenstandswelt und ihres

---

[1] Über die genaueren Wesensverhältnisse von Liebe und Haß zu den erkennenden und willensartigen Akten siehe im III. Bd. dieser Schrift die Abhandlung: »Erkenntnis und Liebe«; ferner vergleiche die historische Typologie dieses Problems im Buche: Krieg und Aufbau, »Über Liebe und Erkenntnis«. Siehe ferner mein Buch »Zur Theorie und Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß« (Halle 1912).

Zusammenhangs, die in dieser Erkenntnisstellung an die Stelle des in der »natürlichen Weltanschauung« Gegebenen tritt, genau zu erforschen.

Erst wenn dies geschehen ist, können die philosophischen Disziplinen entwickelt und kann das Verhältnis der Philosophie zu allen Arten nichtphilosophischer Erkenntnisart, 1. zur natürlichen Weltanschauung, 2. zur Wissenschaft, 3. zu Kunst, Religion, Mythos entwickelt werden.

a. Der Akt des Aufschwungs als Personakt »des ganzen Menschen«.

Nicht das Kennzeichen einer besonderen Philosophie, sondern das Wesen der Philosophie selbst ist es, daß in ihr der ganze Mensch mit der konzentrierten Gesamtheit seiner höchsten geistigen Kräfte sich in Volltätigkeit befindet. Dies entspricht auf subjektiver Seite nur der Grundtatsache, daß die Philosophie eine ist — im Unterschiede zu den Wissenschaften, die — wesensmäßig — viele sind. Auch dieser Unterschied von Einheit und Vielheit ist schon ein prinzipielles Unterscheidungsmerkmal der Philosophie vom Wesen der Wissenschaft[1] Vermöge der besonderen Natur ihrer Gegenstände (Zahlen, geometrische Gestalten, Tiere, Pflanzen, tote und lebendige Dinge) fordern die Wissenschaften Anwendung und Übung je ganz besonderer Teilfunktionen des menschlichen Geistes, z. B. je mehr Denken oder Beobachtungskunst, je mehr schließendes oder intuitiv-erfindendes Denken; dazu fordern die Hauptarten von ihnen je besondere einseitige, den spezifischen Daseinsformen ihrer Gegenstände entsprechende Formen der materialgebenden Anschauung, als da sind z. B.

[1] »Die« Wissenschaft existiert nicht; es gibt nur Wissenschaften.

die Form der äußeren Anschauung für die Naturwissenschaft, die der inneren für die Psychologie. Oder die Wissenschaften, die es mit in gewissen Wertarten gebundenen Güterwelten zu tun haben (Kunst, Recht, Staat usw.), fordern eine besondere einseitige Anwendung und Übung der emotionalen Funktionen, z. B. des Qualitätsgefühles in der Kunst, des Rechts- und Billigkeitsgefühls in der Rechtswissenschaft, dadurch die Werte dieser Art dem Bewußtsein sich kundgeben. In der Philosophie hingegen philosophiert von Hause aus das konkrete Ganze des menschlichen Geistes und dies in einem Sinne, den ich die je einzelne in Tätigkeit befindliche Funktionsgruppe »überspannend« nennen möchte. Auch im speziellsten philosophischen Teilproblem philosophiert der ganze Mensch. Nur indem er die wesenhaft geschiedenen Anschauungs-formen und Bewußtseinsstellungen, die in den »Wissenschaften« oder die in Religion und Kunst und deren Verwaltern je gesondert und differenziert eingenommen werden und die an die spezifische Gegebenheitsmöglichkeit der betreffenden Seins- und Wertregionen geknüpft ist, im Zentrum seiner Person zunächst reintegriert, vermag der Philosoph dasjenige auch nur der Möglichkeit nach zu leisten, was alle diejenigen, die einseitig in diesen Formen leben und wirken, nicht leisten können: die Wesensverschiedenheit dieser Formen der Anschauung und des zugehörigen Daseins- und Gegebenseins aufzuweisen und sie scharf zu umgrenzen; vermag er ferner — was das Wichtigste ist: die Anschauungs-, Denk-, Fühlformen, in denen die Forscher, die Künstler, die Frommen leben — und dies ohne sie gegenständlich zu haben — noch als besondere Wesensgehalte vor einen noch undifferenzierten schlechthin einfachen Blick des

Geistes zu bringen; er vermag sie vor einer reinen und formlosen Anschauung, resp. vor reinem und formfreien ›Denken‹ zu vergegenständlichen. Die alte platonische Forderung, daß der ganze Mensch in der Philosophie — nicht nur sein isolierter Verstand oder sein isoliertes Gemüt usw. Teilnahme am Wesenhaften[8] suchen müßte, ist also nicht — wie Viele sehr kindisch annehmen — ein bloß psychologisches Merkmal des Charakters Platons: es ist eine in der wesenhaften Einheit und der sachlichen Problematik der Philosophie gelegene Forderung der Erkenntnismöglichkeit seitens ihres Gegenstandes selber. Es ist eine nicht psychologisch und nicht nur philosophie-erkenntnis-theoretisch, sondern ontisch gegründete Forderung. Denn die wesensverschiedenen Regionen des Seins selbst werden erst durch vorhergehende Reintegration der ihnen wesenhaft je zugehörigen Anschauungsformen, Aktarten usw. im Zentrum einer Person auf einen einheitlichen Ausgangspunkt als wesensverschiedene in ihrer besonderen Artung überhaupt faßbar. Nur dann wird dieser Satz vom ganzen philosophierenden Menschen gründlich mißverstanden, wenn an Stelle des konkreten Aktzentrums des Geistes der ›Mensch‹ als psychophysischer Gegenstand gesetzt wird, als dürfe auch dieser ›Mensch‹ seine Eigenheiten in die Philosophie mit hereingeben und die Philosophie so zu einem ›Roman‹ ihres Urhebers machen. Und wieder wurde der Gedanke mißverstanden, wenn er im Sinn des von dem platonischen Satze ganz verschiedenen Fichteschen Satzes, ›die Philosophie, die man habe, richte sich danach, was für ein Mensch man sei‹, den moralischen Charakter auch für den Inhalt, für das Ergebnis der Philosophie verantwortlich machte, anstatt nur für den

Aufschwung resp. das Maß, die Reinheit und die Kraft des Aufschwungs, der uns erst mit dem an sich bestehenden Seinsreich, mit dem es Philosophie zu tun hat, in mögliche Erkenntnisbeziehung setzt.

Und endlich wäre es auch ein Mißverständnis unseres Satzes, wenn man verkennte, daß jeder abschließende Akt des als Ganzes philosophierenden geistigen Menschen ein Erkenntnisakt sein muß — in der Ethik z. B. ebensowohl als in der Seinslehre —, daß dabei aber trotzdem das eigenartig Gegebene, das dieser Erkenntnis unterliegt, sehr wohl nicht »erkennenden« Funktionen des konkreten Geistes verdankt werden kann, ja bei gewissen Dingen muß. Es scheint mir, daß z. B. Wilhelm Dilthey in seinen Schriften die gebenden und die erkenntnismäßig abschließenden Funktionen und Akte des Geistes im Philosophieren nicht immer genau unterschieden habe und so gewissen ganz mißverständlichen rationalistischen Kritiken seiner Lehre Tür und Tor geöffnet habe. Es gibt heute zweifellos eine Art Bestrebung auf sog. »Erlebnisphilosophie«, die dem Grundirrtum huldigt, es könne Philosophie je etwas anderes sein als Erkenntnis und zwar streng objektive, allein durch den Gegenstand und nichts anderes bestimmte Erkenntnis; — sie könne etwa auch »Erleben« sein oder Urteile fällen über das je zufällige Erleben, z. B. über Evidenzgefühle, die sich hier und dort einstellen. Daß auch mein Aufsatz über: »Versuche einer Philosophie des Lebens« (siehe Abhandlungen und Aufsätze II) also psychologisch mißverstanden werden konnte, ist nur ein Zeichen äußersten Tiefstandes der betreffenden Kritiker oder eingebildeter Gefolgschaft. Es gibt aber auch — merkwürdigerweise — Philosophen, die auch die

emotionalen Wesensformen des Werterfassens und die für verschiedene Philosophen verschieden-reiche Fülle der von jenem Aufschwung des ganzen Menschen in ihrer Gegebenheit, nicht in ihrem Sein und Bestand abhängigen Materien möglicher Erkenntnis für ein bloß »zufälliges psychisches Erlebnisfaktum« halten, also der grenzenlos naiven Meinung sind, es genüge, um ein Philosoph zu sein, über beliebige Dinge richtig urteilen und schließen zu können.

Indem das konkrete Aktzentrum des ganzen Menschen sich zur Teilhabe am Wesenhaften aufzuschwingen sucht, ist also sein Ziel eine unmittelbare Einigung zwischen seinem Sein und dem Sein des Wesenhaften, d. h. es ist hier des Menschen Ziel, das zentrale Aktkorrelat alles möglichen Wesenhaften und zwar in der diesem Reiche immanenten Ordnung zu »werden«. Das besagt ebensowohl, daß das Aktzentrum sich selbst d. h. sein eigenes Sein durch diese Teilhabe zu verwesentlichen und zu verewigen habe, als es besagt, daß die Wesenheiten in die Seinsform und Spannweite der Personalität überzuführen seien. Insofern aber — wie sich zeigen wird — die Idee eines (unendlichen) konkreten, personalen Aktzentrums als Korrelat aller möglichen Wesenheiten mit der Idee Gottes (oder doch mit einer Grundbestimmung dieser Idee) identisch ist, ist jener Versuch des Aufschwungs des ganzen geistigen Menschen immer zugleich ein Versuch des Menschen, sich selber als natürliches fertiges Sein zu transzendieren, sich selbst zu vergöttlichen oder Gott ähnlich zu werden (Platon). Zu »versuchen«, das Aktzentrum des eigenen Geistes aus seinem psychophysischen und biologisch-menschlichen Zusammenhang durch einen immer

neuen Aktus dieses Zentrums faktisch[1] — nicht nur durch ein abstraktivtheoretisches »Absehen« oder bloßes »Nichtachten« dieses Zusammenhangs — herauszulösen und es in das, der Gottesidee entsprechende universale Aktzentrum »einzustellen«, um aus diesem Aktzentrum heraus- und gleichsam »in« seiner Kraft einen Blick auf das Sein aller Dinge zu tun — das ist als immer erneuter Versuch ein Wesensmerkmal des untersuchten »Aufschwungs«. Ob es ontisch möglich sei, daß dieser Versuch gelinge und wie weit er gelinge, das ist eine völlig andere Frage, welche den Inhalt der Philosophie, nicht den Ursprung der philosophischen Haltung des Geistes und die ihr wesensmäßig zugehörige einheitliche Intention betrifft.

b. Ausgangspunkt und Elemente des Aufschwungs.

Man muß beim Studium des Aufschwungs, der in die philosophische Geisteshaltung (und von ihr aus erst zum Gegenstande und zum Sein der Philosophie) führt zwei Dinge unterscheiden: ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel. Nun aber bildet für alle Arten einer höheren, der Wertgruppe, die ich in meiner Ethik »geistige Werte« nannte, zugewandten Geistestätigkeit (sei diese wissenschaftliche,

---

[1] Die später zu eruierenden Verfahrungsweisen der »Reduktion« der Daseinsmodi der Gegenstände, um durch sie ihr pures »Was«, ihr »Wesen«, ihre »Essenz« für sich zur Anschauung zu bringen, ein Verfahren, das E. Husserl neuerdings phänomenologische »Reduktion« genannt hat und die er nur als »Absehen« resp. »Dahingestelltseinlassen«, »Eingeklammertwerden« der Daseinsmodi (nicht des Daseins selbst, wie er annimmt) beschreibt, haben diesen versuchenden Aktus, das Sein des Aktzentrums aus dem psychophysischen Seinszusammenhang wenigstens der Funktion nach herauszulösen, also einen Seins-Prozeß, ein Anderswerden des Menschen zur Voraussetzung. Es muß also die geistige Erkenntnis-Technik dieser Umstellung der Person selbst diesen nur logischen Verfahrungsweisen des Absehens vorhergehen.

philosophische, ästhetische, künstlerische, religiöse, moralische) den **gemeinsamen** Ausgangspunkt die natürliche Weltanschauung[1] des Menschen und das in ihr gegebene Seiende und Wertvolle. Die **identisch gemeinsame** Voraussetzung aber für die grundverschiedenen Arten und Stellungnahmen, die von diesem Ausgangspunkt weg und in die Richtung irgendeines Wertbereiches vom Wesen der **übervitalen** Werte führen, ist das **objektive Verhalten**. Es ist das dem Wesen sogearteter Werte als solchem zugewandte Verhalten des Geistes überhaupt. Soll also die Überwindung des »moralischen Hindernisses« studiert werden, — jene Überwindung, die eben in dem Aufschwung gelegen ist und durch ihn erfolgt, so müssen wir zuerst die generelle Natur der natürlichen Weltanschauung kennen lernen und dasjenige Sein und Verhalten des Menschen, das ihr selbst wie ihren Gegebenheiten entspricht. Und nicht minder haben wir jenes identische Moment in dem Akte zu suchen, das 1. objektives Verhalten überhaupt, 2. philosophisches auf der Seite der Person fundiert. Und es wird sich hierbei als besonders bedeutsam erweisen, daß wir die drei wesensmäßig verschiedenen gegenständlich erkennenden Verhaltungsweisen, 1. Natürliche Weltanschauung, 2. Philosophische Weltanschauung, 3. Wissenschaftliche Weltauffassung, in ihrem **richtigen** Verhältnis zueinander gewahren.

Ein erstes Merkmal aller natürlichen Weltanschauung ist, daß das in ihr stehende Subjekt sein jeweiliges Umweltsein resp. alles mögliche Umweltsein überhaupt für das Weltsein hält — und dies in allen Richtungen, räumlich, zeit-

[1] Resp. das natürliche »Betragen« (Wollen, Handeln usw.), desgl. die »natürliche Werthaltung«.

lich, sodann in der Innenwelts- und Außenweltsrichtung, in der Richtung auf das Göttliche wie in jener auf ideale Gegenstände. Denn in allen diesen Richtungen gibt es eine ›Umwelt‹, die so sehr sie für verschiedene Einzel- oder Kollektivsubjekte (Völker, Rassen, die natürliche Menschengattung), desgl. für verschiedene Organisationsstufen des Lebens verschiedenen Sondergehalt besitzt, einer essentiellen Struktur teilhaftig ist, die sie zur ›Umwelt‹ macht. Diese Struktur der natürlichen Umwelt ist das System der natürlichen Daseins-Formen (Dinge, Begebenheiten, natürliche Raum- und Zeitanschauung) mit dem ihm entsprechenden System der natürlichen Wahrnehmungs- und Gedanken- und Sprachformen (gesunder Menschenverstand und volkstümliche Sprache). Es hat in dem Lehrstück der ›Phänomenologie der natürlichen Weltanschauung‹ genau studiert zu werden und muß von der Kategorienlehre der Wissenschaft ebenso scharf geschieden werden wie von der Lehre von den Seins- und Erkenntnisformen, mit denen Philosophie als Philosophie es dann zu tun hat, wenn sie ihr besonderers Objekt schon erreicht hat und ihm gegenüber sich in Erkenntnisstellung befindet.

Wie immer aber diese Struktur des Umweltseins für den Menschen aussehe, auf alle Fälle ist es dem ihr entsprechenden Sein eigen, daß es mit seiner Struktur relativ ist auf die biologische Sonderorganisation des Menschen als einer besonderen Aktspezies des universellen Lebens. Und diese Daseinsrelativität oder diese Daseinsgebundenheit an die ›Organisation‹ besteht in gleichem Maße für die Struktur und den Gehalt der Wasinhalte dieser Umwelt (der in sie eingehenden Wesenheiten) wie für ihr reales

Dasein und die Formen ihres Daseins. Es ist die Welt der doxa — gemäß der platonischen Scheidung von δόξα und ἐπιστήμη — in der wir uns hier befinden. Und es ist dabei noch gleichgültig, ob wir bei der Umwelt an die Sonderumwelt eines Individuums, einer Rasse, eines Stammes oder Volkes denken oder an die generelle Umwelt des natürlichen Menschen als Vertreters dieser vitalen Gattung überhaupt. Das Seiende aber in eben derselben Seinsrelativität auf das Leben überhaupt so zu erkennen und zu denken, daß es in größtmöglicher Vollständigkeit und unter streng prinzipieller Ausscheidung aller Seinsrelativität (Wesens- und Daseinsrelativität) auf Individuen, Rasse, Volk usw. *nur mehr* auf die menschliche Organisation überhaupt oder auf das Identische in jedem Menschen seinsrelativ ist, das ist diejenige Reduktion, welche das wissenschaftliche »allgemeingültige« Erkennen vom Sein und Gehalt der Umwelt vornimmt. Aber die Grundtatsache, daß aus der Fülle des Welt-Seins überhaupt nur dasjenige in die Umweltsphäre eingeht, was für die Trieb- und die der Triebstruktur entsprechende Sinnesstruktur des Menschen von erfüllender resp. widerstreitender, auf alle Fälle antwortender Bedeutung ist, besteht für die vollständige und aller individuell-partikularen Seinsbezüge entkleidete, also nur mehr auf einen lebendigen Menschen überhaupt bezogene Umwelt genau in derselben Weise wie für die partikulareren Umwelten des Individuums, der Rasse usw. Die Richtung des philosophischen Erkennens ist nun aber im Unterschiede zum »wissenschaftlichen«, das in den Strukturformen — wenn auch nicht notwendig den Struktur-Inhalten — der »natürlichen Weltanschauung« verbleibt,

nicht in so gearteter Erweiterung der erkennenden Teilnahme am Sein der Umwelt oder an der Gewinnung einer (menschlich) »allgemeingültigen« Umweltgelegen. Das philosophische Erkennen zielt vielmehr in eine völlig andere Seinssphäre, die außer uns jenseits der bloßen Umweltsphäre des Seins überhaupt gelegen ist. Darum bedarf es ja eben des besonderen Aufschwunges, um an das Sein der Welt selber heranzugelangen. D. h. es bedarf eines besonderen Gefüges zunächst moralischer Akte, um für den erkennenden Geist die Bande nach Möglichkeit zu beseitigen, die seinen möglichen Gegenstand innerhalb der natürlichen Umweltanschauung überhaupt (der gemeinen wie der »wissenschaftlichen«) seinsrelativ auf das Leben, seinsrelativ auf die Vitalität überhaupt und darum auch notwendig auf irgendein besonderes leiblich-sinnliches Triebsystem machen. Es bedarf dieser Akte, um den Geist das nur vitalrelative Sein, das Sein für das Leben (und in ihm für den Menschen als Lebewesen) prinzipiell verlassen zu machen, um ihn mit dem Sein, wie es an sich selbst und in sich selbst ist, in Teilnehmung treten zu machen[1].

Im Gefüge dieser moralischen, die philosophische Erkenntnis wesensmäßig disponierenden Grundakte unterscheiden wir eine positive Grundaktart und zwei negativ gerichtete Grundaktarten, die nur in ihrem ein-

[1] Da diese Akte prinzipiell in allen möglichen Graden von Menschen vollzogen werden können, so ist auch die Gewinnung des Gegenstandes der Philosophie oder des absoluten Seins (Wesens und Daseins) aller Gegenstände in allen Graden der Adäquation und der Fülle möglich.

Schon darum ist es ausgeschlossen, zu sagen, es könne Jeder von den absoluten Sachen und Werten auf alle Fälle entweder Alles, oder doch gleichviel oder gleichwenig oder gar nichts erkennen. Was Jeder auch nur erkennen kann, richtet sich vielmehr nach dem Grade des Aufschwungs.

heitlichen Zusammenwirken den Menschen an die Schwelle möglicher Gegebenheit des Gegenstandes der Philosophie gelangen lassen:

1. die Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein,
2. die Verdemütigung des *natürlichen* Ich und Selbst,
3. die Selbstbeherrschung und dadurch erst mögliche Vergegenständlichung der, die natürliche sinnliche Wahrnehmung stets notwendig mitbedingenden *Triebimpulse* des als ›leiblich‹ gegebenen und als leiblich fundiert erlebten Lebens.

In ihrem geordneten Zusammenwirken führen diese moralischen Akte — nur sie allein — die geistige Person als Subjekt möglicher Teilnehmung am Sein durch Erkennen, aus der Umweltsphäre des Seins oder aus der Richtung der Seinsrelativität überhaupt heraus und in die Weltsphäre des Seins, also in die Richtung des absoluten Seins hinein. Sie lösen den natürlichen Egocentrismus, Vitalismus und Anthropomorphismus des Menschen, der für alle natürliche Weltanschauung charakteristisch ist, und die ihnen genau entsprechende Sach-Charakteristik der Umweltgegebenheit als solcher auf — und das nach verschiedenen Richtungen.

Die Liebe zum absoluten Wert und Sein bricht die im Menschen befindliche Quelle der Seinsrelativität alles Umwelt-seins.

Die Verdemütigung bricht den natürlichen Stolz und ist die moralische Voraussetzung des für die Erkenntnis der Philosophie notwendigen gleichzeitigen Abstreifens,

1. der zufälligen Daseinsmodi von den puren Wasgehalten (Bedingung der Intuition der puren »Wesen«) und 2. der faktischen Verwobenheit des erkennenden Aktes in den Vital-Haushalt eines psychophysischen Organismus. Der Bestand der zufälligen Daseinsmodi an den Wasgehalten und diese Verwobenheit des erkennenden Aktes in den Haushalt einer psychophysischen Lebenseinheit aber entsprechen sich gegenseitig wesensmäßig. Sie stehen und fallen zusammen.

Die Selbstbeherrschung als Mittel der Zurückhaltung und als Mittel der Vergegenständlichung der Triebimpulse bricht die natürliche Concupiscentia und ist die moralische Bedingung einer sich von Null bis zur Vollkommenheit steigernden Adäquation in der Gegebenheitsfülle des Weltinhalts.

Also entsprechen den drei voneinander unabhängig variablen Maßstäben aller Erkenntnis:

1. Art und Grad der Seinsrelativität ihres Gegenstandes,
2. Evidente Wesenserkenntnis oder induktive Daseinserkenntnis.
3. Adäquation der Erkenntnis,

genau die genannten moralischen Akte als Vorbedingungen des Erkenntnisvollzugs:

die Liebe, der Kern und die Seele gleichsam des ganzen Aktgefüges führt uns in die Richtung des absoluten Seins. Sie führt also hinaus über die nur auf unser Sein relativ da seienden Gegenstände.

Die Demut führt uns vom zufälligen Dasein irgend eines Et-was (und allen in diese Sphäre gehörigen kategorialen Seinsformen und Seinsverknüpfungen) in die

Richtung zum Wesen, zum puren *Was*gehalt der Welt.

Die Selbstbeherrschung führt von inadäquater, im äußersten Falle vom nur symbolischen eindeutigen Meinen der Gegenstände von der Fülle O in die Richtung der vollen Adäquation der anschauenden Erkenntnis.

Zwischen diesen moralischen Haltungen und dem möglichen Fortschritt der Erkenntnis in einer dieser Grundrichtungen — (zum absoluten Sein, zur evidenten Einsicht, zur Adäquation), besteht nicht ein zufälliger oder ein empirisch-psychologischer Zusammenhang, sondern ein Wesenszusammenhang — ein Zusammenhang, in dem die moralische und die theoretische Welt aneinander — wie mit Klammern — ewig gebunden sind. Denn genau von denjenigen Faktoren in uns selber, denen innerhalb der natürlichen Weltanschauung und ihrer Umweltsgebundenheit (desgl. noch in der ›Wissenschaft‹) das je primäre Haben des je zufälligen Daseins der Dinge (im Gegensatz zu ihrem Wesen) entspricht, befreit uns die Demutshaltung. Sie hebt die systematische moralische Hemmung damit auf, welche die betr. Faktoren, das Auge unseres Geistes verdunkelnd, der puren Wesenserkenntnis hemmend entgegensetzen.

Nur eine aus diesen drei moralischen Grundhaltungen wird sich hierbei nicht nur als moralische Bedingung der philosophischen Erkenntnis, sondern (im Unterschied von der natürlichen Weltanschauung) auch der wissenschaftlichen Erkenntnis erweisen: diese Haltung ist die der Steigerung der Adäquation der Erkenntnis entsprechende Grundhaltung der Selbstbeherrschung der Triebimpulse durch den vernünftigen Willen. Und dem entspricht es

genau, daß die Wissenschaft im Unterschiede zur Philosophie sich (sei es induktiv, sei es in deduktiver Methode) in der Sphäre des zufälligen Seins bewegt (Wesenserkenntnis zwar voraussetzt, aber nicht selbst leistet) und dies auch da noch, wo sie z. B. Naturgesetze sucht und findet; und daß sie zweitens nicht das absolute Sein, sondern nur den Inbegriff all der seienden Gegenstände erkennend bearbeitet, die auf mögliche Beherrschbarkeit und Veränderlichkeit vermöge eines durch mögliche Lebensziele und Lebenswerte gelenkten, aber auch gebundenen Vernunftwillens noch seinsrelativ sind. Denn wie sehr Wissenschaft auch alle individuelle, volkliche, rassenmäßige Seinsrelativität der Gegenstände, ja sogar die Seinsrelativität auf die positive menschliche Naturorganisation und damit die Phase natürlicher Weltanschauung bereits überwindet und aus ihrem Gegenstande ausschaltet, so bleibt sie wie ihre gesamte Gegenstandswelt durch die konstitutive Grundbeziehung alles möglichen Seins auf mögliche Beherrschbarkeit durch einen vernünftigen, auf mögliche Ziele universellen Lebens überhaupt hingeordneten endlichen Willen überhaupt an die zwei Grundtatsachen im Menschen, 1. sein Wollen, 2. seine universellen Vitaleigenschaften, doch notwendig gebunden. Genau diese Grundtatsachen als auslesende Beziehungszentren alles Seins sind es aber, die dem primären Haben zufälligen Seins wie seinsrelativen Seins in aller nichtphilosophischen Geisteshaltung so genau entsprechen, daß ohne sie auch der Primat dieser Gegebenheiten in Wegfall käme. Und diese Grundtatsachen sind es auch, die die Liebe zum absoluten Sein und Demut gegenüber dem puren Was der Welt und der

Weltinhalte (gleichgültig, wie sich dieses Was und sein Zusammenhang nach Raum, Zeit, Zahl, Kausalität usw in der Daseinssphäre des Zufälligen überhaupt über die Welt verteile) nach Möglichkeit aufzuheben und auszuschalten tendieren.

Und darum ist es auch wieder nicht zufällig, sondern es ist eine selbst wesensnotwendige Tatsache, daß auch die moralische Grundgesinnung des wissenschaftlichen Forschers gegenüber der Welt und seiner Aufgabe an ihr eine von der philosophischen Grundgesinnung gänzlich verschiedene ist und sein soll. Der positive Forscher ist in seinem Erkenntniswillen primär beseelt von einem Herrschafts- und einem erst aus ihm hervorgehenden Ordnungswillen gegenüber aller Natur: »Gesetze«, nach denen sich Natur beherrschen läßt, sind auch darum sein höchstes Ziel. Nicht was die Welt sei, sondern wie sie als gemacht gedacht werden kann, um sie innerhalb dieser obersten Grenze als praktisch veränderlich überhaupt zu denken, interessiert ihn. Darum ist Selbstbeherrschung um möglicher Weltbeherrschung willen sein Grundethos, nicht Demut und Liebe. Wohl muß auch den Forscher — so wie Wissenschaft die Philosophie, Erkenntnis des Zufälligen Wesenserkenntnis ja überhaupt voraussetzt — noch Liebe zur Erkenntnis der Dinge überhaupt bewegen. Nicht aber auch — wie den Philosophen — Liebe zu dem Sein der Gegenstände selbst. Und auch seine Liebe zur Erkenntnis ist nur Liebe zur Erkenntnis einer gewissen Art: derjenigen Erkenntnis, die außer dem, daß sie all dem genügt, was überhaupt Erkenntnis adäquat und logisch richtig macht (zwei Maßstabarten, die für alle Erkenntnis gelten) auch noch, aber

auch nur eine Beherrschbarkeit der Welt überhaupt, nicht also zu einem bestimmten Zwecke oder Nutzen, möglich macht. Wohl muß auch den Philosophen noch Selbstbeherrschung leiten; aber sie leitet ihn nur als heuristisch-pädagogische Maßregel, um — bei maximaler Adäquation der Erkenntnis der Gegenstände mit ihrer disponierenden Hülfe angekommen — durch volle Verdemütigung seines willentlichen Seins, das »zufällige Dasein« dem Sein des Gegenstandes abzustreifen und möglichst ausschließlich auf sein *Was,* sein ewiges Wesen hinzublicken. An der Schwelle seiner Erkenntnis angekommen, muß der Philosoph den Willen (das wesensmäßige Aktkorrelat alles zufälligen Daseins überhaupt) wieder ausschalten und sich dem puren Was seines Gegenstandes voll »hingeben«.

4. Der Gegenstand der Philosophie und die philosophische Erkenntnishaltung.

Mit Recht ist die Frage, welche Einsicht die erste sei an Evidenz, an die Spitze aller »klassischen« Philosophie gestellt worden, und mit Recht werden die großen Phasen der Philosophie an erster Stelle daran unterschieden, welche Einsicht die Stelle solchen einsichtigsten »Ausgangspunktes« aller Philosophie einnahm. Der erheblichste Einschnitt in der Geschichte des europäischen Denkens wird ferner mit Recht darin gesehen, daß seit Descartes das Problem der Erkenntnis der Dinge vor dem Problem des Seins der Dinge in sich selbst den Vorrang gewinnt. Die antike wie die mittelalterliche Philosophie ist vorwiegend Seinsphilosophie; die moderne, mit wenigen Ausnahmen, vorwiegend Erkenntnistheorie. Ob sich aber die Philosophie in dieser

oder jener dieser grundsätzlich voneinander abweichenden Richtungen gestalte, das hängt wesentlich davon ab, was als jene voraussetzungsloseste und ursprünglichste und unumstößlichste Einsicht ausgegeben ist und in welcher Ordnung von Ursprung, Voraussetzung und Folge sich die ferneren Einsichten folgen. Darum muß auch jede Erörterung des Wesens der Philosophie mit diesem Problem der »Ordnung der fundamentalsten Evidenzen« beginnen.

Die erste und unmittelbarste Evidenz, zugleich diejenige, die schon zur Konstituierung des Sinnes des Wortes »Zweifel an Etwas« (an dem Sein von Etwas, an der Wahrheit eines Satzes usw.) vorausgesetzt ist, ist aber die evidente Einsicht, die in Urteilsform besagt, daß überhaupt Etwas sei oder noch schärfer gesagt, daß »nicht Nichts sei« (wobei das Wort Nichts weder ausschließlich das Nicht-Etwas noch das Nicht-Dasein von Etwas, sondern jenes absolute Nichts bedeutet, dessen Seinsnegation im negierten Sein das So-Sein oder Wesen und das Da-Sein noch nicht scheidet). Der Tatbestand, daß nicht Nichts sei, ist gleichzeitig der Gegenstand erster und unmittelbarster Einsicht, wie der Gegenstand der intensivsten und letzten philosophischen Verwunderung — wobei diese letztere emotionale Bewegung angesichts des Tatbestandes freilich erst dann voll einzutreten vermag, wenn ihr unter den die philosophische Haltung prädisponierenden Gemütsakten die den Selbstverständlichkeitscharakter (und eben damit den Einsichtscharakter) des Tatbestandes des Seins auslöschende Demutshaltung vorangegangen ist. Also: gleichgültig, auf welche Sache ich mich hinwende und auf welche, nach untergeordneteren

Seinskategorien schon genauer bestimmte Sache (als da z. B. sind Sosein-Dasein, Bewußt-sein — Natursein, reales Sein oder objektives nichtreales Sein, Gegenstandsein — Aktsein, desgleichen Gegenstand- und Widerstandsein, Wertsein oder wertindifferentes »existentiales« Sein, auf substanzielles-attributives, akzidentielles oder Beziehungsein, auf Möglichsein, Notwendigsein oder Wirklichsein, auf zeitfreies, schlechthin dauerndes oder Gegenwärtig-, Vergangen-, Zukünftigsein, auf das Wahrsein (z. B. eines Satzes). Giltigsein oder vorlogisches Sein, auf ausschließlich mentales »fiktives« Sein (z. B. der nur vorgestellte »goldene Berg« oder das nur vorgestellte Gefühl oder außer mentales resp. beiderseitiges Sein) ich hinblicke: an jedem einzelnen, beliebig herausgegriffenen Beispiel innerhalb einer oder mehrerer sich je kreuzender sog Arten des Seins wie an jeder dieser herausgegriffenen Arten selbst wieder, wird mir diese Einsicht mit unumstößlicher Evidenz klar — so klar, daß sie an Klarheit Alles überstrahlt, was mit ihr nur in denkbaren Vergleich gebracht werden kann. Freilich: wer gleichsam nicht in den Abgrund des absoluten Nichts geschaut hat, der wird auch die eminente Positivität des Inhalts der Einsicht, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, vollständig übersehen. Er wird bei irgendeiner der vielleicht nicht minder evidenten, aber der Evidenz dieser Einsicht doch nachgeordneten Einsichten beginnen, wie z. B. der im Cogito ergo sum vermeintlich liegenden Einsicht oder in solchen Einsichten, wie daß es Wahrheit gäbe, daß es einen absoluten Wert gäbe, daß geurteilt wird, daß es Empfindungen gäbe oder daß es eine »Vorstellung« der Welt gäbe usw.

Die Einsicht, von der wir reden, wäre nicht einmal evident — geschweige die ursprünglichste und bei jedem versuchten Zweifel an Etwas schon vorausgegebene Einsicht — wenn sie zu »begründen« wäre. Sehr wohl aber bedarf die Behauptung einer Begründung, daß sie und keine andere die erste und unumstößlichste Einsicht ist. Denn eben dies wird ja sogar von der Mehrzahl der Philosophen, z. B. von allen Philosophen bestritten, welche die Einsicht in den Bestand von Erkenntnis, oder wie Andere, die Einsicht in den Bestand von Wahrsein, Giltigsein oder sogar Wertsein, dieser Einsicht wollen an Evidenz vorhergehen lassen. Darum sind besondere, allgemein erkannte Methoden zu finden, um den Primat dieser Einsicht vor allen anderen zu erhärten und es wäre mit Hilfe dieser Methoden jeder Versuch, an die Stelle dieser Einsicht eine andere zu setzen, in extenso zu widerlegen[1].

Ehe diese Methoden entwickelt und an einigen Beispielen angewendet werden, ist aber eine zweite Einsicht aufzuführen, die auf Grund der ersten und auf Grund einer Einteilung des Seins besteht, die aller Sonderung der Seinsarten, Seinsformen usw. überlegen ist, also von allen sonstigen Einteilungen des Seins auch nur geschnitten werden kann. Die Scheidung, die ich meine, betrifft den Unterschied, der zwischen einem und einem anderen nicht Nichtseiendem in der Rücksicht obwaltet, ob es nur in einseitiger resp. gegenseitiger Abhängigkeit von einem anderen Seienden oder mit Ausschluß jeder möglichen

---

[1] Eingehend soll dies geschehen in meinem demnächst erscheinenden Buche: »Die Welt und ihre Erkenntnis«, Versuch einer Lösung des Erkenntnisproblems.

Abhängigkeit von einem anderen Seienden und das heißt auf »absolute« *Weise ist*. Ein Seiendes also, das — wenn es ist — ausschließlich *ist*, sein Sein in sich und *nur* in sich hat, also von Nichts zu Lehen trägt, wollen wir — wie immer es sonst nach den übrigen Seinsunterschieden bestimmt sein mag, das *absolut Seiende* nennen. Das absolut Seiende kann im *Verhältnis* zu anderen Seinsunterschieden je verschieden aufgefaßt und begriffen werden, ohne daß diese Unterschiede in ihm selbst vorhanden sind. Es kann z. B. gegenüber der gesamten Sphäre des möglichen (stets relativen) Gegenstandseins (für einen möglichen Akt des Meinens) als das auch »Fürsichseiende« (»ens pro se«) bezeichnet werden. Es kann gegenüber allem Sein, das einer *möglichen* urteilsmäßigen Anerkennung resp. eines satzmäßigen Wahrseins »über« sein Sein zu seinem Sein bedarf als »*ens a se*«, gegenüber allem Seienden, das nur »durch« (sei es nur logisch oder auch kausal) ein anderes Sein ist, als »*ens per se*« bezeichnet werden. Es kann gegenüber allem absoluten Sein, das nur absolutes Sein einer nur gemeinten, d. h. mentalen oder fiktiven Existenz ist, das nicht nur meinungsrelative absolute Sein, sondern das zu allem Meinem absolut-absolute Sein genannt werden. Das Alles und Ähnliches sind nur relativ sinnvolle Bestimmungen des absoluten Seins, die berechtigt sind, nicht aber in sein Sein selbst hineingetragen werden dürfen.

Dann ist die Einsicht, daß ein absolut Seiendes ist, oder ein Seiendes, durch das alles andere nicht absolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt, die *zweitevidente Einsicht*. Denn wenn es (wie wir an jedem Beispiel eines irgendwie Seienden klar erkennen) überhaupt Etwas gibt

und nicht lieber überhaupt Nichts, so kann zwar dasjenige an unseren beliebig zu musternden »Beispielen«, was relatives Nichtsein (sowohl Nicht-Etwas-sein wie Nicht-Dasein) an ihnen ist, auf die möglichen Abhängigkeiten und Relationen geschoben werden, welche deren Sein von anderem Sein besitzt (darunter auch von dem erkennenden Subjekt), niemals aber ihr Sein selbst. Dieses Sein selber fordert nicht vermöge eines Schlusses, sondern vermöge einer unmittelbar anschauenden Einsicht eine Quelle in einem schlechthin und ohne jede nähere einschränkende Bestimmung Seienden. Dem Leugner dieses Satzes kann man nur zeigen, daß selbst der Versuch seiner Leugnung und alle seine Argumente das absolut Seiende selbst in seiner eigenen Intention als ihm faktisch gegeben und von ihm faktisch anerkannt voraussetzen. Er faßt es faktisch in jeder seiner Intentionen »mit« ins geistige Auge, wie sofort sonnenklar wird beim intellektuellen Versuch seiner Wegnahme; er sieht durch das Gewebe jedes relativen Seins, also auch jedes relativen Nichtseins auf es hindurch und in seine Richtung. Um aber in seine Richtung zu sehen, muß er auch das Ziel soweit sehen, als es eben nichts weiter ist als das absolut Seiende — ohne nähere Bestimmung.

Freilich: das Leuchten des Lichts dieser Wahrheit ist nicht an erster Stelle von logischer Akribie abhängig. Wie die Einsicht in den ersten Satz davon abhängig ist, daß man sich die zweifellose objektive Möglichkeit, daß überhaupt Nichts sei nicht nur dann und wann urteilsmäßig zum Bewußtsein gebracht hat, sondern gleichsam in ihr so lebt, daß das Sein jedes Seienden als wunderbare Aufhebung dieser Möglichkeit gegeben ist, — als die ewig er-

staunliche Zudeckung des Abgrundes des absoluten Nichts, so ist das Leuchten des Lichts dieser zweiten Einsicht davon abhängig, daß man an allem relativen und abhängigen Sein (und hier an erster Stelle an sich selbst) nicht nur das Sein, sondern auch das relative Nichtsein mitgewahrt, also nicht — ohne es recht zu merken und zu wissen — heimlich irgendein relatives Sein mit dem absoluten Sein identifiziert. Nicht das ist daher eine Frage, ob die Menschen das Sein des absoluten Seins in jedem Momente ihres bewußten Lebens mitgewahren, mit-meinen, sondern nur das ist eine Frage, ob es sich auch für sie vom relativen Sein genügend streng und klar abhebe oder für ihr Bewußtsein heimlich mit diesem oder jenem Teile dieses relativen Seins dadurch verschmelze, daß sie dessen relatives Nichtsein nicht mitgewahrend es dem absoluten Sein bewußt oder unbewußt gleichsetzen und unterschieben. Wer immer ein relativ Seiendes verabsolutiert, der muß notwendig, da er nunmehr das absolute Sein nicht mehr geschieden von diesem gewahrt, dasjenige werden, was man einen Relativisten nennt. Immer — immer ist der Relativist ja nur der Absolutist des Relativen. Schon hier also gilt das früher Gesagte, daß eine gewisse moralische Haltung der ganzen Person eine Voraussetzung für die Klarheit des Lichtes einer philosophischen Einsicht ist. Denn nur wer auch, ja wer zuvor in dem Wertaspekt der Welt und seiner selbst neben dem relativen ›Stolz‹ des Seins und des positiven Wertes jedes Dinges auch das Maß und die Art der ihm gebührenden ›Demut‹ seines relativen Nichtseins und seines Unwertes mit wahrnimmt und wessen Liebe zugleich auf das absolut und positiv Wertvolle (das Summum bonum) als auf ein in seinem Bewußt-

sein von den übrigen relativen Gütern gesondertes Gut klar gerichtet ist, wird auch die oben genannten Bedingungen erfüllen können, ohne deren Erfüllung ihm das Licht beider Einsichten nicht leuchtet. Denn sowohl die »Selbstverständlichkeit« des Seins, die eben gerade das ist, was die klare Einsicht in die unermeßliche Positivität des Tatbestandes, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts, versperrt, wie auch die bei je verschiedenen Subjekten in verschiedener Weise und an verschiedenen Zonen des relativen Seins stattfindende Verleugnung des relativen Nichtseins der Dinge, ihrer relativen »Nichtigkeit« beide sind eine abhängige Funktion jenes »natürlichen Stolzes«, jener natürlich-instinktiven (freilich biologisch zweckmäßigen) Selbstüberschätzung und daraus folgenden Selbstsicherheit des Daseins, die z. B. auch den Tod und die unermeßliche Zeit, da wir nicht waren und nicht sein werden vor dem Bewußtsein so merkwürdig verleugnen läßt. Und nur, wenn wir uns zu wundern gelernt haben, daß wir selber nicht nicht sind, werden wir auch die ganze Klarheitsfülle des Lichts der beiden genannten Einsichten und ihren Evidenz-Vorzug vor allen anderen Einsichten voll empfangen können.

Die dritte Einsicht, die in der »Ordnung der Evidenz« folgt, das heißt so »folgt«, daß wir unter den Gliedern dieser Ordnung das je vorhergehende je schon wesensmäßig einsahen, — wenn das folgende Glied einsehen zu wollen auch nur einen möglichen Sinn besitzen soll; oder — anders gesagt — so folgt, daß wir das je folgende noch sinnmöglich »bezweifeln« können, wenn wir es bei den vorhergehenden schon nicht mehr vermögen, entspricht in Urteilsform dem Satze, daß alles mögliche Seiende ein Wesensein

oder Wassein (Essentia) und ein Dasein (Existencia) notwendig besitzt und dies ganz gleichgültig, was sonst es sein mag und welcher Sphäre des Seins es nach anderen möglichen Scheidungen der Seinsarten und -formen es auch angehören mag. Auch hier genügt jedes beliebige Beispiel eines Seienden (sei es Akt-Sein oder Gegenstand-Sein, sei es »ein« Seiendes oder selbst schon eine besondere Form des Seins, wie z. B. reales Sein und objektives nichtreales Sein oder subsistentes und inhaerentes Sein), um die für jedes mögliche Sein überhaupt gültige Scheidbarkeit von Wesen und Dasein aufzuzeigen, zugleich aber die Einsicht zu gewinnen, daß jegliches Seiende notwendig ein Wesen und ein Dasein besitzen müßte. Auch das Realsein z. B. hat wieder sein besonderes Wesen. Es muß also auch zu jedem Wesen von Etwas auch irgendein Dasein gehören und zu jedem Dasein ein bestimmtes Wesen — obzwar die Wesenserkenntnis eine vollständig verschiedene ist von der Daseinserkenntnis, verschieden ebensowohl an Evidenz wie an Geltungsweite, wie auch an Erreichbarkeit für uns. Denn unsere Daseinserkenntnis und Daseinszusammenhangserkenntnis ist weit eingeschränkter als unsere Wesens- und Wesenszusammenhangserkenntnis der Welt. Dürfen wir doch hier schon den grundlegenden Satz aussprechen, daß, was immer im Wesen irgendwelcher Gegenstände enthalten ist oder von ihnen qua Wesen gilt, a priori und notwendig auch in allen möglichen daseienden Gegenständen desselben Wesens enthalten ist oder von ihnen gilt — ob diese daseienden Gegenstände oder ein Teil von ihnen für uns erkennbar seien oder nicht; wogegen keineswegs Alles, was von den als daseiend erkannten Gegenständen gilt oder in ihnen enthalten ist,

auch vom Wesen dieser Gegenstände gilt oder in ihnen enthalten ist[1].

Haben wir uns den puren Wasgehalt eines Gegenstandes (oder eines Aktes) zur vollen Einsicht gebracht oder eine bestimmte Ordnung oder einen Zusammenhang solcher Gehalte, so hat diese Einsicht Eigenschaften, die sie von aller Erkenntnis des Reiches des ihr gegenüber ›zufälligen‹ Daseins grundsätzlich unterscheidet: Sie ist abgeschlossen, also unvermehrbar und unverminderbar, d. h. streng evident, wogegen aller Erkenntnis zufälligen Daseins (wie immer es gefunden werde, durch direkte Wahrnehmung oder durch Schlüsse) nie mehr als Vermutungsevidenz oder vorbehaltliche Evidenz gegenüber neuer Erfahrung resp einem erweiterten Schlußzusammenhang zukommt (objektiv also in Urteilsform nicht Wahrheit, sondern Wahrscheinlichkeit). Sie ist Einsicht und ›gilt‹ (in Urteilsform) ›apriori‹ für alles mögliche Daseiende desselben Wesens, auch das uns jetzt unbekannte oder überhaupt unerkennbare. Alle wahre Apriorität ist insofern Wesensapriorität. Sie ist drittens als bloße Wesenseinsicht ebensowohl (ja oft leichter) vollziehbar an dem bloßen Gemeintsein der Ficta des betreffenden Wesens

[1] Da das formale und materiale Wesensapriori nicht nur gilt ›für‹ das Daseiende, an dem es zufällig gefunden ist und das in den Grenzen unserer Daseinserfahrung gelegen ist, sondern auch auf dasjenige Daseiende desselben Wesens, das jenseits und außerhalb der Sphäre unserer möglichen Daseinserfahrung gelegen ist, haben wir in ihm auf alle Fälle ein Wissen, das — ohne die Wesenheiten der erfahrungstranszendenten Sphäre erschöpfen zu müssen — für diese Sphäre und ihr Daseiendes auf alle Fälle mitgültig ist.

Wie sich daraus eine positive Lösung der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik gewinnen und das Verdikt Kants über die Metaphysik widerlegen läßt, kann hier nicht gezeigt werden und bleibt einer systematischen Behandlung des Erkenntnisproblems vorbehalten.

als an wirklich daseienden Gegenständen dieses Wesens. Wenn ich z. B. etwas faktisch Unlebendiges durch Täuschung für lebendig halte, die Lebendigkeit des im Täuschungsakt gemeinten Gegenstandseins also ein Fictum ist, so muß doch das Wesen des Lebendigen im Fictum ebensowohl enthalten sein wie im wahrnehmenden Auffassen eines faktisch Lebendigen. Nur bezüglich des absoluten Seins, dessen einsichtiger, nach Wesen und Dasein noch ungeschiedener Bestand dieser Scheidung von Wesen und Dasein und den beide betreffenden wahren Sätzen vorhergeht, nicht also folgt, ist die Bemerkung hinzuzufügen, daß es, da es seinem Begriffe nach in seinem Sein überhaupt von keinem anderen möglichen Sein abhängt, auch dem Dasein nach nicht zufällig sein kann, sein Dasein vielmehr so beschlossen sein muß, daß es aus seinem Wesen (welch immer dies sei) selbst und ausschließlich notwendig folge. Während also die Scheidung von Wesen und Dasein innerhalb alles relativ Seienden eine ontische ist, im Sein der Sachen selbst und nicht in unserem Verstande gelegene, ist sie gegenüber dem absoluten Seienden — was immer es sei — nur erkenntnisrelativ auf ein erkennendes Subjekt. Da-Sein und Wesen fallen im absoluten Sein in Eins zusammen, freilich so, daß unter der Voraussetzung der erkenntnisrelativen Trennung sein Dasein aus seinem Wesen folgt, nicht aber umgekehrt sein Wesen aus seinem Dasein.

Schon damit haben wir zur Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie zwar noch nicht alle, aber einige wesentliche Materialien gewonnen. Wir dürfen sagen: Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbare und unvernicht-

bare, für alles zufällig Daseiende »a priori« gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.

Die Richtung des Erkennens auf die Absolutsphäre oder das Verhältnis zur Absolutsphäre alles möglichen objektiven Seins und die Richtung auf die Wesenssphäre alles objektiven möglichen Seins im Unterschiede zu seiner zufälligen Daseinssphäre — das und das allein macht die Natur des philosophischen Erkennens an erster Stelle aus; und dies, im strengsten Unterschied von den Wissenschaften, die es ebenso notwendig mit auf mannigfachste Weise seins-relativem (und zwar daseins- wie wesensrelativem) Sein zu tun haben und die alle ihre Erkenntnisse entweder (freilich auf Grund von in Wesenszusammenhängen gründenden sog. Axiomen) an dem intramentalen Sein bloßer Ficta vollziehen (so die gesamte Mathematik) oder an zufälligem Dasein und seinem Daseinszusammenhang. —

Indes schon in dieser unvollständigen Gegenstandsbestimmung der Philosophie wie in allem früher über sie Gesagten, kommt ein Begriff vor, der bisher ungeprüft zugelassen war, der aber angesichts des weit überwiegenden Zuges der modernen Philosophie seit Descartes alles Gesagte in Frage zu ziehen scheint. Dieser Begriff ist jener der Erkenntnis und aller mit ihm zusammengehöriger Begriffe. Wir haben zu sagen, welche Art Sein das Sein der Erkenntnis ist, und wir sind um so mehr dazu verpflichtet, als wir in der Ordnung des Evidenten oder der

Stufen möglicher Bezweifelbarkeit von Einsichten nicht wie Descartes, Locke, Kant und andere von der »Erkenntnis« oder dem »Denken« oder dem »Bewußtsein« oder irgend einer Art von »Ich« oder dem Urteil usw. ausgegangen sind, um erst mit deren Hilfe die ontischen Grundbegriffe zu gewinnen. Ja wir werden die bisher gewonnene Evidenzordnung unserer drei Sätze selbst nur endgültig aufrechterhalten können, wenn wir die von diesen Forschern angenommene Evidenzordnung nicht nur auf dem Boden der unsrigen widerlegen, sondern auch positiv zeigen, was denn nun Erkenntnis überhaupt in einem Reiche bloß seiender Etwasse selber sei und bedeute.

Mit der Erörterung dieser Frage, die über die Bestimmung des Wesens der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens bereits erheblich hinausreicht, seien die Veröffentlichungen über »die Welt und ihre Erkenntnis« begonnen, die wir demnächst der Öffentlichkeit vorzulegen gedenken.

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt

(Ein Vortrag)

1917

Jedem gesunden menschlichen Geiste wohnt die Fähigkeit ein, dieselben Weltereignisse unter grundverschiedenen Höhenlagen seiner geistigen Blickrichtung zu betrachten. Auch das wilde Schauspiel des uns umtobenden Krieges steht unter dieser Regel. Welche dieser Höhenlagen wir einzunehmen hatten, als der Krieg begann, welche wir noch heute Tag für Tag einzunehmen haben, sofern wir direkt oder indirekt, im Felde oder zu Hause an seiner harten Führung tätig mitwirken — dies zu entscheiden ließ und läßt uns die Stimme unseres Herzens keine Wahl. Unser Herz sprach deutlich zuerst das Wort: Deutschland! Heißen, immer neu aufquellenden Dankes voll dafür, was unserem Leib und unserer Seele dieses geliebte Land täglich gab und gibt, fühlen wir uns bis in unsere tiefsten Existenzwurzeln als die Gebilde seines Bodens und seiner Geschichte. Demütigen Sinnes erkennen wir das Gute wie die notwendige Beschränkung darin, daß Gott unsere unmittelbar von ihm selbst geschaffenen Seelen in die Geschichte dieses Landes und in Deutschlands Schicksal untrennbar hineingewoben hat. So durfte uns weder Zeit noch Ruhe bleiben, eine andere geistige Blickrichtung auf die Weltereignisse einzunehmen, als diejenige

ist, die der Ausdruck ‚Deutschland' bezeichnet. Worauf immer auch die mannigfaltigste Not das Auge Jedes von uns Tag für Tag hinlenken mußte, auf das Ergehen unserer Lieben, unserer Familie, unserer Freunde, Verwandten, Dorf-, Stadt-, Stammesgenossen, auf eigene und fremde wirtschaftliche Not der Gegenwart und Zukunft: Umspannt blieben alle diese einzelnen wechselnden Blickstrahlen einer niedrigeren Höhenlage von einem hellen, festen Grundstrahl unseres Geistes: Deutschland ist seine Richtung! Und so soll und muß es bleiben so lange, bis ein ehrenvoller Friede unser wurde. Noch haben wir kein Recht als praktisch-tätige Wesen unserem Blicke eine Höhenlage zu geben, die — von der Linderung individuellen Kriegsleids abgesehen — über die ragenden Zinnen der noch immer, Gott sei Dank, unverletzten Burg ‚Deutschland' hinausspähte. Noch haben wir kein Recht, in irgendeinem Sinne für die Welt praktisch zu sorgen.

Aber so wahr dies ist: Wir dürfen in jenen stillen Stunden, da uns die praktische Sorge für Deutschland Muße läßt, auch an die Welt denken: An die Welt, in deren Ganzheit und Einheit derselbe Schöpfer, der die Welt und unsere Seelen unmittelbar schuf, uns hineingesetzt hat, ihn zu lieben, ihn zu preisen und ihm gehorsam zu sein. Wir dürfen dies nicht nur, wir sollen es sogar. Und wir sollen es nicht nur um des einen heiligsten Blutes selber willen, das für dieser einen Welt solidarische Sünde und Schuld, das um der gemeinsamen all ineinander so wunderbar verwobenen Drangsale aller Kinder Adams, ja aller Kreatur dahinströmte: Wir sollen es auch darum noch, auf daß wir unsere Seelen und Gedanken erleuchten und frei genug machen, um auch unseren praktischen

Dienst an Deutschland auf rechte Weise zu tun, und das heißt in letzter Linie auf eine Weise, wie sie Gott wohlgefällig ist.

Zu einer solchen stillen Stunde der Betrachtung lade ich Sie heute ein, zu einer Stunde der Betrachtung, in der wir wagen dürfen, in der wir wagen sollen, unseren Geistesblick über Deutschland noch hinaus zu werfen auf die Welt.

Bevor ich in die Sache eintrete, erlauben Sie mir noch ein Wort, das unser Verstehen vielleicht erleichtert. Versuchen wir uns einmal der gewohnten Denk- und Fühlweise und aller Vorurteile für eine kurze Zeit zu entschlagen, wie sie bezüglich des Weltkrieges Parteimeinung, täglicher Verkehr und Presse, ja in uns hineingesponnen haben. Versuchen wir mit reinen naiven Menschenaugen — als gehörten diese Augen einem menschlichen Wesen an, das aus einem längst verflossenen Jahrhundert Europas in unser Zeitalter gleichsam nur zu Gaste kommt und sich verwundert umsieht, — das Schauspiel um uns her zu betrachten. Werfen wir auf diese Dinge einen Blick, der genau, gütig und wägend ist, aber der doch religiös und metaphysisch, ich möchte sagen entfremdet genug ist, um alles, was wir um uns herum sahen, nicht nur als einzeln längst gewohnte Wirklichkeit des Tages zu sehen — und vielleicht hat sich unser Auge sogar an dies Töten und Hassen schon allzusehr gewöhnt —, sondern immer auch alles zugleich als Symbol eines eigentümlich moralischen Gesamtstatus der heutigen europäischen Menschheit.

Im Mittelpunkt der sittlichen Lebensrichtung, die wir die christliche nennen, steht das gewaltige Gebot: »Du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen und mit ganzem

Gemüte und deinen Nächsten als dich selbst.« Wer ganz unvermittelt durch die Geschichte und durch eine Interpretation dieses Gebotes von diesem Satze aus auf die Nöte der Gegenwart Europas, ja der Welt blickt: Welches Gefühl und welcher Gedanke muß ihn erfüllen? Nun, das Gefühl heißt um so mehr »Verzweiflung« als er das Gebot ernst nimmt. Und der Gedanke heißt: »Bankerott des Christentums« oder — wie man auch sagte — »Außerkraftsetzung der Bergpredigt«. Wundern wir uns keinen Augenblick, daß dieses Urteil nicht nur als selbstverständlich gefällt wird von Japanern, Chinesen, Indern (erst jüngst z. B. vom indischen Dichter Tagore in seinem sehr lesenswerten Vortrag[1] in Tokio), sondern auch von vielen hochstehenden Europäern aller Nationen. Wie anders sollte denn das Urteil eines unverbildeten Menschensinnes lauten? Schreiben Sie dagegen ganze Folianten, in denen all das geltend gemacht wird, was ohne Zweifel gegen das Urteil einzuwenden ist. Jeder naive Mensch wird Ihnen antworten: Schwarz ist nicht weiß; alles, was du mir da erzählst über den wahren Sinn des Gebotes oder darüber, welche europäischen Menschenschichten die sogenannte »Schuld« an dem Ereignis tragen, wie es sich vorbereitet, wie es geworden ist, ist mir total gleichgültig. Was kümmert mich das alles! Das verwirrt nur mein Urteil — gemäß der Regel, daß klare Wertaussagen sehr häufig verwirrt werden durch zu genaue detaillierte Kenntnis des kausalen Verlaufs der zu wertenden Dinge. Faktum ist, daß die europäische Kultur christlich verwurzelt ist. Faktum ist, daß Europa sich selbst »christlich« nennt und daß es seine Kinder fast

---

[1] In dem Buche »Nationalismus«, Leipzig 1919.

2000 Jahre nach christlichen Grundsätzen zu erziehen vorgibt. Und Faktum ist, daß eines der Ergebnisse, eine der Früchte dieser fast 2000 jährigen christlichen Erziehung, eine mit allen Mitteln des Verstandes, der Technik, der Industrie. des Wortes getriebene Barberei ist, wie sie die Welt nie gesehen hat. Das und nur das ist das mich interessierende Faktum. Das nenne ich: »Außerkraftsetzung der Bergpredigt« — So lautet die Aussage des unbeteiligten Zuschauers. Verhalten wir uns denn anders wie dieser Zuschauer, wenn wir das Haus und die Wohnung einer Familie betreten, wo Schmutz. Unordnung, wo die niedrigen Reden der Kinder, wo alles, was wir wahrnehmen, den Gesamtzustand einer moralischen Fäulnis verrät? Solch Gesamtzustand ist zunächst ein Unteilbares — gleichgültig, wie er geworden ist, gleichgültig, wer daran Schuld hat, ob der Vater, die Mutter, der Urgroßvater oder sonstwer. Jede tiefere Menschenerfahrung lehrt, daß solche Gruppen- und Gesamtschuld niemals in die Schuld Einzelner vollständig aufzuteilen ist. Jede aufmerksame Erfahrung lehrt, daß gerade jedes tiefere Eindringen in die moralischen Beziehungen der Glieder einer solchen Familie die unfaßbare Gegenseitigkeit der Verschuldung um somehr an den Tag bringt, je tiefer das Eindringen ist. Die christliche Gedankenwelt enthält die wichtigen Begriffe einer Gesamt- und Erbschuld, und eine tiefere Philosophie vermag sie zu bestätigen[1]. Wir sollten sie nicht nur kennen als die dogmatischen Begriffe der Erbsünde und Erbschuld, und nicht nur bezogen auf die ganze menschliche Gattung, sondern auch bezogen auf Zeitalter, Kulturkreise, Völker.

[1] Siehe hiezu mein »Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« II. Teil

So wird der Christ auch die europäische Anarchie dieses Krieges, oder besser dieser Kriegsrevolution, als auf einer Gesamt- und Erbschuld der letzten Jahrhunderte europäischer Geschichte beruhend anzusehen haben.

Aber ebenso gewiß als der Vorwurf eines »Bankerottes des Christentums« verständlich ist, ist auch dies: Wer immer die Gestalt Christi ergriffen hat im Glauben und als das erhabenste Modell und Vorbild jedes Menschenherzens — er kann die Rede vom endgültigen Bankerott des Christentums in Europa gleichwohl nicht anerkennen. Was also soll ein Mensch in solcher Lage tun?

Vor allem soll er sich nicht begnügen mit zu rascher und billiger Auskunft — sei es des Unglaubens oder des unechten Scheinglaubens. Der radikalste Unglaube meint es, wenn er vom Bankerott des Christentums spricht, so: Es sind nicht die Menschen, nicht die Träger des christlichen Gedankens — es ist die christliche Moral, das christliche Lebensideal selber, die Bankerott gemacht haben. Dieses Ideal widerstreite eben der Natur des Menschen; es fordere, was der Mensch nicht leisten könne; es sei durch ein anderes, ehrlicheres, praktikableres Ideal zu ersetzen. Bestand denn nicht immer und überall diese tiefgehende Spannung zwischen den Forderungen der Bergpredigt und der historischen Wirklichkeit von Politik, Geschäft, sozialen Zuständen? Ist es nicht höchstens nur ein quantitativer Unterschied, der das Jetzt von allem Gestern der europäischen Geschichte scheidet? Also ändern wir nicht den Menschen; denn dies ist unmöglich. Ändern wir vielmehr unsere sittlichen Maßstäbe selbst, geben wir dieses falsche, »verstiegene« Ideal preis — geben wir es auf für ein neues Ideal, sei es der

größten Macht oder der größten Wohlfahrt oder der kulturellen Höchstleistung der Menschheit — und wie alle diese modernen »Ideale« sonst noch heißen mögen. Verdammenswert ist diese Rede auf alle Fälle, wie sie sich auch mit Gründen decke. Denn wie immer die klare und evidente Idee des Guten auch inhaltlich gefaßt werden mag — ob christlich oder nichtchristlich — niemals darf sie selber nur darum preisgegeben werden, weil Menschen sie nicht verwirklichen. Niemals darf das Ideal der Wirklichkeit angepaßt und zu ihrem Stande heruntergezogen werden. Das Gute soll sein — auch wenn es niemals und nirgends geschähe, sagt Kant mit Recht. Das liegt schon in seiner formalen Natur — nicht erst im Gehalt, den das christliche Liebesgebot ihm erteilt. Ist das christliche Ideal eine Irrlehre, so kann sie es also nicht darum sein, weil der Mensch bisher dem Ideale so wenig genügte, oder weil der Mensch sogar dieses Ideal mit Füßen trat. Gewiß bestand stets und immer diese Spannung zwischen den irdischen Gesetzen des politischen und sozialen Lebens mit dem großen Gebote. Aber erstlich ist Spannung ein Anderes wie Verkehrung ins Gegenteil. Beides ist wesensverschieden — nicht quantitativ. Daß Spannung allein bestehe — das sagt die christliche Lehre selbst und sie erklärt diese Spannung auch durch Fall, Sünde und Erlösungsnotwendigkeit. Freilich: auch diese Erklärung muß richtig verstanden werden. Sie soll unsere Lebenseinheit nicht in zwei Stücke, zwei Hälften zerreißen, so daß wir gleichzeitig als Leibwesen nur folgen dürften den Trieben der Macht, des Ehrgeizes, daß wir der Herrschaft rein irdischer Kampfregeln der Gruppen uns und unseren Staat überlassen dürften, als

Seelen aber nur im Glauben oder in der sogenannten »Gesinnung« aufgetan sein sollten Gott und den himmlischen Gütern. Auf ein Recht solcher Zerreißung gibt jene Erklärung keine Anwartschaft. Sie ist ein Irrweg, ein Irrweg, der die besondere Gefahr ist der germanischen Seele. Sie ist der Irrweg einer falschen Scheidung von Gott und Welt, Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glauben und Werk, äußerer politisch-sozialer und »innerer« Freiheit, der Scheidung auch von Politik und Moral. Der lutherische Protestantismus — im Gegensatze zu Lehre und Übung der von Calvin und Zwingli gegründeten Kircheninstitute — hat leider diesen germanischen Erbfehler tief eindringen lassen in seinen dogmatischen Lehrgehalt und nicht minder in seine ethischen Auffassungen. Er hat stark mitgewirkt im deutschen Volke, das Ideal einer falschen Nurinnerlichkeit auch da noch aufzurichten, wo das Luthertum expressis verbis nicht anerkannt wird, auch einer falschen Nurgesinnungsethik, die um eine innere Welt des Gemütes rein zu erhalten, alles äußere, öffentliche, auch alles politisch-soziale Dasein dem christlichen Sittengesetz entwendet, um es dem bloßen Stoß und Gegenstoß irdischer Kraft, zusammen mit einer machiavellistischen Machtpolitik, zu überlassen. Ein Buch wie das Buch von Baumgarten über »Politik und Ethik« zeigt diese Auffassung bis zur Karikatur. Vermeiden wir aber diesen falschen Verzicht auf wahrhaftigen Einbau des christlichen Geistes in das öffentliche und sichtbare Dasein, in die Wirklichkeit also auch der menschlichen Kollektivbeziehungen, so haben wir den Ungläubigen, welche das Wort vom »Bankerott des Christentums« so verstehen, daß sie die christliche Moral selbst in den

Zustand der Anklage erheben, zu antworten: daß zu diesem Einbau noch eine ungemessene Geschichte der Zukunft vor uns steht, und daß das Christentum zwar alt ist — verglichen mit sonstigen irdischen Instituten — aber noch jung und neu für jeden, der den wesensnotwendigen Dauersinn religiöser Werte im Verhältnis zu Kulturwerten überhaupt klar aufzufassen verstanden hat.

Gerade wenn wir aber festhalten an den christlichen Grundsätzen und vor allem am Liebesgebot, wenn wir weder es abschwächen zu seichter Wohlfahrtsmoral, noch es herausweisen aus aller öffentlichen Wirklichkeit, so trifft Europa die Rede vom Bankerott des Christentums in anderem Verstande nur um so schärfer. Ist dieses Gebot ewig und gilt es absolut — und gilt es in welch verschiedener Anwendung immer auch für das öffentliche Dasein — um wieviel furchtbarer scheint dann die Abirrung der europäischen Geschichte! Und wer verschuldet dann den Bankerott? Die Verwalter des christlichen Gesetzes — sagen die Einen, also die Kirchen, die ihre Pflichten vergaßen oder doch die Vertreter dieser Kirchen, ihre Priester, ihre Prediger, ihre Lehrer Nein, umgekehrt! Der Abfall von eben diesen Kirchen oder von einer Kirche seitens der »modernen Welt« — sagen die Anderen. Wie immer Wahres und Falsches gemischt sein möge in diesem und jenem Urteil: wahr bleibt auf alle Fälle das klare Entweder-Oder: Entweder ist das Christentum noch die faktisch führende Geistesmacht in Europa oder es ist es nicht. Ist es noch die führende Geistesmacht, ist es noch das Kernhafte und Substanzielle des europäischen Gesamtgeistes, so hat das Christentum mindestens in seinen Vertretern und großen Vertretungskörpern Bankerott gemacht. Nur dann und in dem Maße,

als zu zeigen wäre, es habe das Christentum diese führende Rolle verloren, es habe sie abtreten müssen an andere, ihm feindliche Geistesmächte, nur in dem Maße also, als das Christentum zurückgedrängt, verborgen, ohnmächtig ist, kann überhaupt dieser Vorwurf mit Recht und Grund abgelehnt und in den anderen Vorwurf gewandelt werden, es habe nicht das Christentum, sondern es habe der ihm feindliche moderne Geist diesen Bankerott erlitten. Ich stelle diese Alternative mit Schärfe vor Sie hin! Denn es scheint mir eine laue und fade, ja eine verworrene und unehrliche Denkungsart verbreitet zu sein, die da gemächlich Beides beweisen will: das Christentum und seine sittlichen Grundideen seien noch die faktische führende Geistesmacht Europas, sie seien noch die Substanz des europäischen Geistes und es habe das Christentum gleichwohl nicht bankerott gemacht, sondern blühe und gedeihe dabei ganz herrlich weiter. Das heißt nun doch den gewaltigen Vorwurf z. B. der gesamten gebildeten asiatischen Welt etwas gar zu wenig ernst nehmen und auf gar zu billige Weise sich über ihn hinwegsetzen. Und auch solche Bewohner der europäischen Staaten, die in dieser furchtbaren Frage, die gar nicht betrifft die Zustände dieses und jenes europäischen Landes (Frankreichs oder Deutschlands etc.), sondern betrifft die Grundrichtung der gesamteuropäischen Geschichte der neuesten Zeit, die zu diesem Kriege führte, die — sage ich in dieser Frage — unter dem Spotte und Gelächter ganz Asiens, nur die ihrem eigenen Volke je feindlichen Völker einseitig und ausschließlich verantwortlich machen wollen, bleiben tief unter dem Ernste und der Größe des Problems. So falsch es ist, unser Volk oder unsre Regierung im speziellen verantwort-

lich zu machen für gemeineuropäische Verirrungen des Lebens, so falsch ist es auch, die weil gemeineuropäische eben auch Deutschland mit in sich einschließende — nicht aber ausschließende Natur dieser Verirrungen zu verkennen. Aller Streit der Kriegsparteien um Recht und Unrecht hat bei dieser Frage zu schweigen, wenn nicht zur Tatsache des nun kund gewordenen praktischen Abfalls Europas vom Christentum noch dazutreten soll das grotesk-klägliche Rede-Schauspiel, daß dieselben Völker, die da ernstlich behaupten, Glieder einer Größe »christliches Europa« und selbst christlich zu sein, sich gegenseitig je ihr Christentum abstreiten.

Hüten wir uns also vor diesen falschen Wegen, der Rede vom Bankerott des Christentums zu begegnen. Schlagen wir einen anderen Weg ein. Wir müssen — so meine ich — zu allererst uns selbst wie unseren Anklägern ehrlich zugestehen: das christliche Ethos ist in Europa nicht mehr die führende Geistesmacht. — Wie viel echte christliche Religiosität von großen Gruppen und Einzelnen auch verbreitet sein mögen, wie weit immer die Ethik d. h. die bloße Lehre vom lebendigen christlichen Ethos auch in den außerreligiösen und außerkirchlichen Kreisen intellektuell und in Formeln anerkannt werden: die lebendige Potenz, die das öffentliche und kulturelle Leben Europas leitet und führt, ist diese sittliche Macht nicht mehr Und das besagt nicht etwa nur, daß praktisch seine Regeln übertreten wurden und dies viel oder wenig. Diese Übertretung geschah zu allen Zeiten, wenn auch in verschiedenem Maße; das ist eine Sache nicht des Ethos, sondern eine Sache der praktischen Moralität. Vielmehr sind es die christlichen Maßstäbe, die Ideale, die Normen

selber, wie sie sich im Leben der Seele vermöge der sog. Gewissensregungen geltend machen, sind es ferner die nicht nur im Urteil anerkannten, sondern in Tätigkeit stehenden Regeln des Vorziehens und Nachsetzens von Werten, die den Kern der europäischen Seele nicht mehr innerlich beherrschen; die den in Werken, Formen, Institutionen, Sitten niedergeschlagenen »objektiven Geist« nicht mehr beseelen und leiten. Das ist für den Anhänger der christlichen Denkweise ein furchtbares Zugeständnis. Aber es ist ein notwendiges Zugeständnis. Der zweite Schritt einer also erschreckten Seele wäre, zu ermessen, wie sich dieser moralische Gesamtzustand Europas bildete — eine ungeheuere Aufgabe, die ich hier nicht im entferntesten auch nur ernstlich angreifen kann. Denn sie betrifft die Geneologie, die Ursprungslehre der ganzen sittlichen Bewußtseinsweise, die an Stelle des christlichen Ethos in Europa die Führung und Leitung übernahm und die ich formell nach Zeit und ihrer sozialen Trägerschaft bestimmt nennen möchte: das Ethos des modernen speziell bürgerlichen und kapitalistischen Geistes. Und der dritte Schritt wäre, vermöge einer genauen Analyse der noch herrschenden Tendenzen unseres Zeitalters auf allen Wertgebieten (Kultur, Wirtschaft, Staat, Recht usw.) und bei verschiedenen europäischen Völkern herauszufinden, welche dieser Tendenzen dem Ziele günstig sind, das christliche Ethos wieder zu einer führenden Leitpotenz in den öffentlichen Angelegenheiten Europas zu erheben, welche nicht, was die Erfahrung dieses Krieges — hier als Gesamterfahrung Europas, ja der Welt genommen — zu diesem Sinneswandel beitragen könnte und welches Leitbild aus der Zusammen-

schau der ewigen Ideale des Christentums mit diesen faktischen Verhältnissen sich für uns ergeben möchte. Dieser Weg — nicht einseitige Beschuldigung oder Entschuldigung der christlichen Kirchen oder dieser und jener Kirche oder ihrer Vertreter, scheint mir der einzige Weg zu sein, dem herben Urteil vom Bankerott des Christentums tapfer zu begegnen und die tiefe Qual des christlichen Gewissens angesichts des inneren Zustandes der führenden europäischen Volksschichten, die dieser Krieg enthüllte — nicht schuf! — vielleicht einigermaßen zu lindern.

Wählen wir nun heute nur einen einzigen der Kernbestandteile des christlichen Ethos aus, nämlich das christliche Liebesgebot[1] und die aus ihm abfolgenden Ideen und Normen menschlicher Gemeinschaft, also die christliche Gemeinschaftsidee, um an ihnen aufzuweisen, wie sie die geistige Führung in Europas öffentlichem Leben verloren haben.

Es sind sehr verschiedenartige, aber im ganzen geschichtlichen Verlauf doch zusammen wirksame und sich zum Teil unterstützende Geistesmächte, die zu einer Verdrängung des christlichen Ethos aus seiner europäischen Führerstellung geführt haben. Bezeichnen wir die wichtigsten dieser Mächte zuerst mit kurzen Schlagworten, so sind zu nennen: 1. Der das christliche Liebesgebot entsetzende Humanitarismus. 2. Der einseitige Individualismus oder Sozialismus in ihrem gemeinsamen Gegensatz zum christlichen Gedanken moralischer Solidarität selbständiger Personen. 3. Der unbegrenzte Macht- und Herrschaftswille des den Feudalismus zertrümmernden »abso-

[1] Vgl. hierzu in meinen Abhandlungen und Aufsätzen Bd. I: „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen".

luten« und »souveränen« Staates. 4. Der moderne politische Nationalismus und der ihn begleitende ausschließliche kulturelle Nationalismus; der letztere im Gegensatz zur christlichen Auffassung, es seien die Nationalkulturen bestimmt, sich zu einer umfassenden Weltkultur unvertretbar zu ergänzen. 5. Die Verdrängung aller solidarischen Lebensgemeinschaften und Standesgliederungen durch bloße, in willkürlichen Rechtsverträgen wurzelnde und zur Erreichung bloß partikularer Zwecke hin geschlossene Gesellschaften, und der diesem Zustande entsprechenden vorwiegenden Klassen- und Besitzgliederung der Menschengruppen. 6. Die Verdrängung des christlichen Wirtschaftsethos solidarischer organisierter Bedarfsdeckung aller wirtschaftenden Gruppensubjekte im Rahmen höchster Grundsätze christlicher Lebenslehre, durch das bürgerlich kapitalistische Wirtschaftsethos einer durch nichts begrenzten Produktion und eines ebenso unbegrenzten Gelderwerbes — sei es des Individuums eines Staates oder eines Imperiums —, Kräfte, die durch nichts kontrolliert werden, sondern nur in den Grenzen staatlicher Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte in freier Konkurrenz völlig ungebunden sich auswirken. 7. Die Verdrängung der Ideen und Maßstäbe christlicher Kulturgemeinschaft, denen gemäß sich Kunst, Philosophie, Wissenschaft dem Baugefüge der letzten, höchsten und umfassendsten Menschengemeinschaft, nämlich dem sichtbaren und unsichtbaren »Corpus Christi«, der Kirche, und deren Geist einzugliedern haben durch die sog. »autonome« Kulturidee. Anstatt daß alle Kulturverwirklichung der sich folgenden Generationen wie der gleichzeitigen Völker und Nationen in einträchtiger, auf gegenseitigem Verständniswillen ge-

gründeter Kooperation erfolge, soll die geistige Kulturarbeit nun völlig unabhängig von allen religiösen Inspirationen ablaufen soll. Gegeneinanderarbeiten und Übertreffenwollen der Generationsfolgen und Nationen wird nun ihr Triebrad an Stelle einträchtiger Kooperation an einem Baue. Hinsichtlich der Generationsfolgen ist die Konsequenz dieser Kulturidee eine Gruppe von Erscheinungen, die bald mehr Relativismus, Historismus, Skeptizismus zu nennen sind. Hinsichtlich der Nationen führt sie zu steigender Entfremdung der nationalen Kulturen und zu zunehmender Auflösung der geistigen Einheit Europas.

Diese Punkte sollen im folgenden Gegenstände unserer Betrachtung sein.

1. Liebesgebot und Humanitarismus.

Der Humanitarismus erhebt sich gegen den ersten Satz des christlichen Liebesgebotes »Liebe Gott über Alles« (und wie wir gleich hinzufügen, liebe darum auch den Nächsten in Gott und stets in bezug auf das höchste Gut). Er erhebt sich dagegen in verschiedenem Maße und in verschiedener Weise innerhalb der europäischen Renaissancen, dem sogenannten Humanismus und ganz besonders mächtig im Zeitalter der europäischen Aufklärung. Alle diese großen Bewegungen arbeiten am Aufbau eines Ethos, das Mensch und Menschheit von Gott isoliert, ja häufig den Menschen gegen Gott ausspielt. Auch da wo die christlichen Werte festgehalten werden, ändert sich doch die Emotion und der innere geistige Akt dessen, was Menschenliebe oder Nächstenliebe genannt wird. Nicht mehr sein unsichtbares geistiges Teil, seine Seele und ihr Heil — solidarisch eingeschlossen in das Gesamtheil der Kinder Gottes — trifft jene neue sogenannte Menschen-

liebe und Nurmenschenliebe zuerst, und leibliche Güter und Wohlfahrt des Menschen nur soweit, als sie seine Vollkommenheit und Seligkeit mitbedingen. Sie trifft vielmehr diese Wohlfahrt zuerst und die Güter des Geistes und der Seele nur soweit, als sie die Beförderung dieser Wohlfahrt mitbedingen. Sie trifft ferner die »Menschheit« nur in ihrer Gleichzeitigkeit, also die je Lebenden, nicht die Menschengruppen in ihrem zusammenhängenden historischen Dasein und nicht auf dem Hintergrund einer überirdischen Ordnung, die auch die Seelen der Verstorbenen umfaßte. Sie trifft des Menschen äußere Erscheinung, sein sinnliches Wohlsein. Und sie trifft dieses Wohlsein in steigender Abgelöstheit von der objektiv gültigen Stufenordnung der geistigen und materiellen Güter, die stufenweise zum höchsten Gute hinaufführen. Aber noch mehr: Auch soweit die Liebe noch als tiefste Quelle alles guten Wollens und Handelns festgehalten wird und nicht — wie es gleichfalls geschah, z. B. bei Kant — ersetzt wird oder werden soll durch ein rein rational-formales Gerechtigkeitsprinzip, ist nicht sie selbst als Liebe und ihre Selbstdarstellung im Opfer der in sich höchstwertige, den Menschen unendlich adelnde und Christus gleichmachende Geistesakt, sondern die Liebe erscheint nur abgeleitet wertvoll, nämlich weil sie ein Mittel ist, die Wohlfahrt und das sinnliche Glück des Menschen oder menschlicher Gruppen zu vergrößern. Gewiß: Auch nach christlicher Ansicht sollen wir überall die Wohlfahrt unserer Umwelt zu fördern suchen, ökonomisch, sozial, hygienisch usw. Das gebietet schon die eigenartige Existenz- und Wirkeinheit von Leib und Seele, und nicht weniger gebietet es die moraltechnische Einsicht, daß die praktische Mög-

lichkeit, Menschen zu vervollkommnen, um so größer ist, um je niedrigere Werte es sich handelt. Aber wir sollen die Wohlfahrt fördern in letzter Linie um der Würde willen der geistigen Persönlichkeit des Menschen, in welche Würde die freieste und reinste Liebesbereitschaft gerade als ihre Krone und Kern eingeschlossen ist. Denn im Demutsweg und freiem Dienstschaftsweg der Liebe soll sich eben diese Würde vollenden. Wir sollen die Wohlfahrt des Menschen fördern, auf daß er reif werde zur Liebe als der Wurzel aller Tugenden[1]. Die humanitaristische Menschenliebe verlangt aber nicht Wohlfahrt um der Liebe und der freien Liebesfähigkeit des Menschen willen — so wie es entspricht dem Gleichnis vom Scherflein der armen Witwe — sondern umgekehrt fordert sie Liebe um der Wohlfahrt willen. Dadurch ist der echte Begriff der Opferliebe von Grund aus zerstört, und es ist das christliche Liebesethos ersetzt durch ein irdisches Wohlfahrtsethos. Wundern wir uns nicht, daß sich darum die neuartige Menschen- oder Menschheitsliebe nun so gerne in Gegensatz zur Gottesliebe bringt, ja daß sie sich häufig nur als eine Art verdrängter Gotteshaß, als bewußter Aufstand gegen Gott und seine Ordnung und schließlich gegen alles darstellt, was auch an Menschenwert, Menschenwerk, Menscheninstitution jene nur gemeinsamen und bloß gattungsmäßigen, d. h. immer wertniedrigsten Naturmerkmale des Menschen überragt.

Ein stark revolutionärer, ein aufständischer Affekt und vor allem ein alle objektiven Wertunterschiede des Menschlichen nivellierender Affekt ist diese moderne sog. Liebe zur Menschheit — ein Wort, das die christliche Sprache

[1] Im Sinne des Augustinischen: Ama et fac, quod vis.

nicht kennt. Sie ist nicht ein geistiger Akt der Seele, sondern ein siedendes wallendes sinnliches Pathos. Als solches lebt sie vor allem in Rousseau und also wüten in ihrem Namen die Robespierres und Marats der französischen Revolution. Daraus resultiert auch ihre unorganische Art zu vereinheitlichen, zu unitarisieren und zu zentralisieren, d. h. auszulöschen die gottgegebenen, besonderen, eigenartigen Bestimmungen der Individuen, Stände, Völker, Nationen zugunsten eines Allerweltsbreies von Menschheit, eines Menschheitsstaates, einer Weltrepublik usw. Daher kommt auch ihre gefährliche Richtung, ohne weiteres den je nur größeren umfassenderen Kreis als Liebesobjekt auszuspielen gegen den engeren (z. B. Menschheit gegen das Vaterland, Nation und Nationalstaat gegen Stamm und Stammesstaat usw.). Nicht der höhere qualitative Wert und die reinere Wertfülle der Gott als dem höchsten Gute näherliegende Wert, ist für sie das wahre Vorzugsobjekt einer wohlgeordneten Liebe, sondern nur die je größere Zahl der Menschen — so wie es ein Engländer Bentham ja auch naiv genug war, zu formulieren: »Das größte Glück der größten Zahl.« Und hier sehen wir nun in voller Deutlichkeit auch die für die menschlichen Dinge und ihre rechte Ordnung bestehende so folgenreiche Bedeutung der humanitaristischen Streichung des ersten Teiles des Liebesgebotes. Ist der gemeinsame Bezug aller Menschen auf Gott und ist die tiefste, letzte und wirksamste Verknüpfung der geistigen Seelen untereinander, die Verknüpfung durch Gott und in Gott einmal geleugnet, so kann auch keinerlei Stufenordnung der Güter mehr angenommen werden, auf die sich unsere Liebe in je verschie-

denem Ausmaße und nach bestimmten Gesetzen des Vorziehens richten soll — damit aber auch keine bestimmte feste Ordnung und Wechselwirkung der Gemeinschaftsarten, denen die Bewahrung und Verwirklichung dieser Güter nach ewigen Gesetzen obliegt (Kirche, Staat, Familie, Gemeinde, Stände, Berufe usw.). Darum ist diese neue humanitaristische Nurmenschenliebe ebenso nivellierend und auflösend als Prinzip wie das christliche Liebesgebot aufbauend und organisierend ist. Die großen Geistesbewegungen in Europa, die zu dieser Verdrängung des christlichen Liebesgebotes durch den Humanitarismus geführt haben, können hier nicht geschildert werden. Nur zwei Phasen ihrer Geschichte lassen Sie mich kurz bezeichnen.

Die eine ist die Reformation, die andere der Übergang der Aufklärungsperiode zur realistischen Bildung des 19. Jahrhunderts. Der Geist der Reformatoren (und Luthers insbesondere) war nichts weniger als humanitaristisch gerichtet. Im Gegenteil: der Mensch und der menschliche Wille, seine Leistungen und Werke, erscheinen in ihren Lehren so unselbständig und ohnmächtig wie nur möglich; des Menschen Willens-Freiheit wird bestritten zugunsten einer fast zwingend gefaßten Gnade — einer Gnade, die den durch den Fall als ganz und gar korrumpiert geltenden Menschen aus seinem passiven Sündenstande nicht eigentlich und wahrhaftig herausreißen und ihn heiligen soll, sondern ihm nur geben soll das friedliche Bewußtsein der Nachlassung der Sündenstrafen durch den Glauben an Jesu sühnendes Blut. Überall sieht man den Geist der Reformation in schärfstem Gegensatze wirksam zum Humanismus, zu Renaissance und zu deren an römischen

und griechischen Dichtern und Denkern genährten Idealen der Menschenbildung. Und dennoch hat die reformatorische Bewegung mit am stärksten in Europa die Idee verbreitet, daß alle menschlichen sozialen Verbindungen und Gruppeneinheiten ihren letzten Kitt und Zusammenhalt ausschließlich finden sollen durch rein irdische und menschlich natürliche, von der Beziehung auf Gott gleichsam abgelöste Seelenmächte und Kräfte. Denn wie tiefe und schöne Worte sich z. B. bei Luther über das menschliche Gemeinschaftsleben finden (Ehe, Familie, Kirche, Staat): die wesentliche und zwar die zum Heile wesentliche Beziehung des Menschen zu Gott wurde doch ganz einseitig verlegt in die Tiefe der individuellen Einzelseele und ihren Glauben. Die gesamte Gruppe der Seelenakte, die wir soziale Akte nennen können (Liebe, Versprechen, Verzeihen, Herrschen, Dienen usw.) sollte eine ursprüngliche Heilsbedeutung nicht mehr besitzen. »Die Einzelseele und ihr Gott«: Darin, in diesem Wechselspiel allein sollte aller Heilssinn beschlossen sein. Erst von der durch den Glauben erreichten Vergebung und Rechtfertigung wurde es als Folge erwartet, es werde lebendiger Glaube auch Liebe, Gemeinschaft bewirken und es werde dann jeder des andern Christus sein. Damit aber waren alle sozialen Verbindungen zwar nicht nachträglicher religiöser Sanktion, wohl aber der primären Lenkung und Leitung durch das Heilsgebot der Liebe entrückt. Und was hieße dieses anderes als den Kräften, Leidenschaften, Trieben des rein natürlichen Menschen hingegeben? Gewiß. Zunächst war es ausschließlich die Zerstörung des einheitlichen Begriffs einer unsichtbar-sichtbaren Kirche als einer gottgeordneten Anstalt zum solidarischen Heile aller, der

dadurch der Zerstörung anheimfiel. Aber: War einmal das große Prinzip der Gegenseitigkeit an dieser höchsten Stelle des Menschenlebens zerbrochen, nämlich als solidarisches Heilsprinzip, war Liebe in der Einheit und Gemeinschaft einer Kirche Gottes nicht mehr ein gleichnotwendiger und gleichursprünglicher Weg zu Gott und zum Heile vielmehr nur als Folge des schon von jedem Einzelnen gewonnenen Heiles verstanden, so mußte von dieser Höchststelle aus, von diesem letzten Lebens- und Kräftemittelpunkt der Menschenseele aus, sich die Zersetzung des Solidaritätsprinzips und Gefühls gleichsam immer weiter und weiter auf alle Gemeinschaftsarten verbreiten. Staat, Wirtschaft, Kultur, Schaffen (sei es Erkennen, sei es Bilden) — lauter Gemeinschaftstätigkeiten — sollten nun ganz unabhängig »autonom«, d. h. nach gottfremden Gesetzen ihren Gang gehen und sich entfalten. Der religiöse exklusive Individualismus — ich sage der exklusive — zog den politischen, den kulturellen, schließlich selbst den wirtschaftlichen Individualismus langsam Stück für Stück nach sich.

Eine ganz besonders eigenartige Wirkung aber hatte diese Umformung des Ethos, eine Wirkung, die bis auf den heutigen Tag reicht. Was tun die Menschen, die gemeinsames historisches Schicksal, Territorium, Abstammung oder sonst eine elementare Kraft zur Einheit des Lebens verbindet, wenn sie sich nicht mehr einigen können im Höchsten und Letzten, darüber Menschen sich zu einigen vermögen — in ihrem Glauben, in ihrer Beziehung auf Grund und Sinn dieser Welt? Denken Sie z. B. an eine gemischte Ehe von gläubigen Menschen, die aus tiefer Liebe für einander in die Ehe traten, und die den

ehrlichen und guten Willen haben, zusammen zu sein, zusammen zu bleiben und des Lebens Kampf miteinander zu führen. Auf einmal gerieten sie heftig aneinander — und sahen mit schmerzhaft aufgewühlter Seele, es sei Einigung hier nicht möglich. Noch ein zweites, ein drittes, ein viertes Mal. Jedesmal bleibt zurück eine tiefschmerzhafte Erinnerung an diesen Widerstreit ihres Glaubens und ihres Liebeswillens. Jedesmal wächst in ihnen eine Kraft, die dazu drängt, diesen verletzlichsten, zartesten Punkt ihrer Verbindung nicht mehr zu berühren, ihn gleichsam aus den Augen zu setzen. Was wird die Folge sein? Ich antworte: die Folge wird sein, daß diese Menschen schließlich den zuerst schmerzhaften, aber äußere Ruhe schaffenden Akt des prinzipiellen Verzichtes auf Einigung in dem, was ihnen das Höchste sein muß, vollziehen. ›Quieta non movere‹ werden sie sagen. Und was wird davon die Folge sein? Es wird die Folge sein, daß die Gebiete, die Wertsphären ihrer möglichen Einigung von Stufe zu Stufe immer tiefer und tiefer herabverlegen, d. h. sich immer weniger auf Ziele, Zwecke, Normen überhaupt zu einigen in Bereitschaft sein werden und immer mehr dafür nur in bezug auf das Technische, Maschinelle in allen Dingen, d. h. auf die Mittel, z. B. die Geschäfte und dergleichen. Der Prozeß, den die Verzichtleistung auf Einigung in der Stellungnahme zum höchsten Gute auslöst, läßt sich seiner Natur nach nicht aufhalten. Er schreitet weiter und weiter, zuerst auf die nächsthöchsten Güter, dann auf die etwas weiter entfernten und so fort. Und was wird weiterhin der Endzustand sein dieses Prozesses? Ein geistiger Gemeinschaftsorganismus — sind es tüchtige, kraftvolle, gutbegabte Menschen

— von höchst merkwürdiger Beschaffenheit: Gälnzend organisiert in allem Technischen, ausgezeichnet diszipliniert in allen Fragen des »Wie mache ich Etwas, wenn ich etwas machen will«, von stärkster Einigkeit in diesen Dingen. Aber — die zentralsten, die zielsetzenden, formbildenden, normsetzenden Kräfte des menschlichen Geistes, die Kräfte, welche die Wasfragen, die Fragen: Was soll ich tun, was ist meine Mission in der Welt, zu lösen haben, — die werden, da sie — nicht gebraucht — wie jedes nichtfunktionierende Organ, langsam zurückweichen, ja schließlich einem Rückbildungsprozesse verfallen.

Dieses Gleichnis gilt für ganz Europa, seit es seine einträchtige Gemeinbeziehung auf Gott in einer Kirche verloren hat. Europa wird gleich dem von seinem durchgehenden Pferde herabgeworfenen und hängenbleibenden Reiter in rasendem Laufe vorwärts geschleppt von der Eigenlogik seiner Geschäfte, seiner Waren, seiner Maschinen, seiner Methoden und Techniken, auch jetzt seines Industriekrieges, also auch seiner Mordmaschinen. Diese Eigenlogik einer vorwiegend technischen Sachzivilisation ist aller höheren einheitlichen Leitung durch eine gemeinsam anerkannte spirituell-moralische Autorität entbunden.

Nichts Minderes bedeutet die Außerachtlassung des ersten Satzes des Liebesgebotes: Liebe Gott über alles. Es bedeutet das Versiechen der zentralen, leitenden, zielsetzenden Geisteskräfte im europäischen Menschen überhaupt. Das bedeutet der Humanitarismus; die Vertreibung aber des christlichen Liebesgebots aus dem öffentlich-sichtbaren Dasein, die Hemmung der religiös-

kirchlichen Auswirkung der sittlichen Energien des Christentums im öffentlichen Dasein und in der Sphäre des objektiven Geistes, bedeutet die Einsperrung dieser Energien nur in den individuellen Innenbereich des Menschen. Die Aufklärungsperiode brauchte also nur den stark überstiegenen einseitigen Supernaturalismus der frühprotestantischen Bewegungen und seinen gefährlichen Verzicht auf wahren Einbau des Gottesreiches in diese spröde Welt Stück für Stück wegzustreichen: Dann blieb der reine Humanitarismus, blieb das Bild einer im Grundziel des Menschentums führer- und vorbildlosen Menschheit zurück. Überlassen den zufälligen Schiebungen ihrer Naturtriebe, hatte diese Menschheit mit ihrer gemeinsamen Beziehung auf Gott auch die höchste Garantie ihrer eigenen Einheit verloren. Denn ein Theomorphismus ist die Idee des Menschen, wie schon Augustin erkannte[1] Daß eine analoge europäische Anarchie, wie sie heute diese Kriegsrevolution darstellt, nicht sofort eintrat, der gottfremde Humanitarismus nicht seine zersetzenden Kräfte voll entfaltete, das lag daran, daß während der europäischen Aufklärung (auch jenseits von Urteil und Bewußtsein) die gemeinsamen Traditionen, die eine viele Jahrhunderte währende christliche Bildung, vereint mit den Werten der Antike, geschaffen hatten, noch lange nachwirkten und ihre bewußte Preisgabe so überdauerten, wie das Abendrot die untergegangene Sonne. Wie Musiker, deren Kapellmeister plötzlich nicht mehr dirigiert, noch eine Zeitlang weiterspielen, so schienen die europäischen Nationen noch eine gewisse Symphonie zu bilden.

[1] Siehe meine II. Auflage der Abhandlungen und Aufsätze „Vom Umsturz der Werte" Bd. II: Idee des Menschen.

Aber die endgültige Verwirrung mußte eintreten. In dem, was die großen Denker der Aufklärung, ein Voltaire, ein Kant, ein Wolff z. B. die autonome »Vernunft« nannten. jenem Inbegriff vermeintlich zeitloser und geschichtsloser Prinzipien der Ethik, Logik, Ökonomie, des Rechts usw. leuchtete noch das ewige Licht in gewissen Funken und es leuchtete auch da noch christlich, wo es die Menschen längst nicht mehr Wort haben wollten.

Die zunehmend einseitig realistische und historische Bildung des 19. Jahrhunderts hat auch diese Lichtspuren allmählich beseitigt. Sie hat in streng konsequentem Fortgang des humanitaristischen Gedankens insbesondere jene Einheit der vernünftigen Menschennatur als Idee mehr und mehr aufgelöst, in welche das Zeitalter der Aufklärung alle Begriffe von Wahr und Falsch, Gut und Böse, Recht und Unrecht eingesenkt hatte. Immer dünner und dünner, immer abstrakter und formaler wurde schließlich all dasjenige, was noch als gemeinsame Norm für den Menschen als Menschen gelten sollte. Schließlich wurde es für die Menge unsichtbar und ungreifbar. Was blieb übrig? Die Idee kämpfender Gruppen, die ihren Interessen oder ihren Menschinstinkten folgen, seien es Rassen, Nationen, Staaten, Klassen usw. — ein Bild wogenden Streites jeder Art, in dem nur noch Eines entscheidet: der brutale Erfolg. Auch alles, was Idee, Norm, sei es der Moral, sei es des Rechts, heißen kann — was einst die menschlichen Beziehungen regieren sollte — ist nur mehr Keule, Messer, Waffe im Knechtsdienste dieser Interessen und Instinkte, — ist Epiphänomen, ist Maske, hinter denen sich die Gruppenegoismen pharisäisch verbergen. Nicht irgendwelche sog. »idealistischen« Philosopheme — dünne Bläs-

chen, die auf der Oberfläche gewisser Kreise von sog. Bildung ohnmächtig schwimmen — sondern die Gedankenwelten von Darwin und Marx haben diesem inneren Zustande Europas den deutlichsten und wahrhaftigsten Ausdruck gegeben. —

Ehe ich zeige, wie die anderen der genannten Geistesmächte das christliche Liebesethos verdrängten, ist es nötig, die letzten Wesensbestimmungen der allgemeinsten christlichen Gemeinschaftsidee — wie sie aus dem Liebesgebot fließen — kurz zu entwickeln.

II. Die christliche Gemeinschaftsidee.

Es ist nicht möglich, über faktische Gemeinschaftsdinge irgendeiner Art sich ein Urteil zu bilden, ohne an die Grundfragen heranzugehen: Was ist das Wesen von Gemeinschaft überhaupt? Was ist das höchste Ziel aller Gemeinschaft, und was sind die Ziele ihrer Wesensarten?

Der allererste Grundsatz, von dem wir auszugehen haben, ist folgender: Der Mensch, ja die geistige endliche Person überhaupt — und der Mensch nur, weil er eine solche Person ist —, lebt nicht zufällig und nicht nur faktisch (etwa bloß auf Grund seiner positiven Natur und Geschichtserkenntnisse) mit anderen geistigen Personen ein gemeinsames Leben. Es gehört vielmehr zum ewigen ideellen Wesen einer vernünftigen Person, daß ihr ganzes geistiges Sein und Tun ebenso ursprünglich eine selbstbewußte, eine selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit ist, als auch bewußte mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Sein des Menschen ist ebenso ursprünglich Fürsichsein also auch Miteinandersein, Miteinandererleben und Miteinanderwirken. Beachten Sie, daß nicht

eine feine und kleine Differenz, sondern eine unermeßliche Kluft den Sinn unseres oben ausgesprochenen Satzes von dem Sinne des Satzes trennt, den ich jetzt ausspreche: ‚Die faktischen Menschen, die wir irgendwie durch persönliche Erfahrung oder durch Dokumente der Geschichte kennen lernten oder die so erkannt sind, lebten zusammen in einer Gemeinschaft.' Der erste Satz besagt eine ewige in sich völlig geschlossene Wesenswahrheit und -Notwendigkeit. Der zweite Satz drückt eine zufällige Erfahrung aus, die wie jede so geartete Erfahrung groß und klein sein kann, die in der Geschichte zu- und abnimmt und die sich nie abschließen läßt. Alles, was auf solch zufälliger Erfahrung beruht, kann auch durch neue zufällige Erfahrung überwunden werden. Auch die logischen Subjekte der beiden Sätze haben ganz verschiedenen Inhalt und Umfang. Der erste Satz gilt für alle möglichen endlichen Geisteswesen, z. B. auch für solche, die uns hienieden unbekannt sind (z. B. die Schar der Engel) oder die uns jetzt verborgen sind wie die Seelen der Verstorbenen. Sofern sie sind — und wir glauben, daß sie sind —, leben sie in Gemeinschaft. Aber noch weit mehr: Der erste Satz ist wahr und der zweite ist, streng genommen, grundfalsch. Es ist ja gar nicht wahr, daß alle wirklichen historischen Menschen in Gemeinschaft mit Menschen lebten. Es gibt auch Robinsone; es gibt Einsiedler, Eremiten, Eingänger, Einspänner aller Art. Aber gerade der Robinson z. B. kann uns klarmachen, was unser Satz besagt. Unser Satz besagt, daß das Bewußtseinserlebnis zu einer Gemeinschaft überhaupt zu ‚gehören', ein ‚Glied' ihrer zu sein auch bei Robinson — ursprünglich, und zwar genau ebenso ursprünglich vorhanden war wie das individuelle Ich- und

Selbstbewußtsein Robinsons. Er besagt, daß dieses Gliedschaftsbewußtsein also zum Wesen auch solcher isoliert lebender Personen gehört, und daß die geistige Intention auf Gemeinschaft ganz unabhängig davon besteht, ob sie auch durch die zufällige Sinneserfahrung fremder Menschen, durch ihren Anblick usw., und wie vieler solcher Menschen und was für welcher, Erfüllung finde oder nicht. Auch ein fingiertes geistigleibliches Wesen, das nie und nirgends seinesgleichen sinnlich wahrgenommen, würde eben durch das positive Bewußtsein des Unerfülltbleibens einer ganzen großen Gruppe von geistigen, zu seiner Wesensnatur gehörigen Intentionen, als da sind Lieben und alle seine Grundarten (Gottesliebe, Nächstenliebe usw.), Mitfühlen, Versprechen, Bitten, Danken, Gehorchen, Dienen, Herrschen usw., seiner Gliedschaft in einer Gemeinschaft und seiner Zugehörigkeit zu ihr gewiß werden. Ein solches fingiertes Wesen würde also nicht sagen: ‚Ich bin allein. Allein im unendlichen Raume und unendlicher Zeit; ich bin allein auf der Welt oder allein im Sein überhaupt; ich gehöre zu keiner Gemeinschaft', sondern es würde sich nur sagen: ‚Ich kenne die faktische Gemeinschaft nicht, zu der ich mich gehörig weiß — ich muß sie suchen; aber ich weiß, daß ich zu einer gehöre.' Dies — nicht die dazu noch halbwahre Plattheit, daß die Menschen in Völkern, Staaten usw. zu leben pflegen, bedeutet der große Satz des Stagiriten: ‚Ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν'. Der Mensch, d. h. der Träger der vernünftigen Seelenkraft, ist ein Gemeinschaftswesen. So wahr ich bin, so wahr sind wir, oder gehöre ich zu einem ‚wir'.

Wir dürfen aber auch sagen: Der Mensch ist als geistiges Vernunftwesen so, wie er sich von Hause aus als

Glied einer universalen Gemeinschaft, und zwar als Glied einer Gemeinschaft mit einem unermeßlichen Reiche ebensolcher vernünftiger Wesen weiß, auch objektiv auf solche Gemeinschaft und solches Reich ursprünglich hingeordnet. Er ist es geistig also nicht minder ursprünglich, als er es als leibliches Lebewesen schon vermöge seiner natürlichen Herkunft aus dem Leibe der Mutter, somit auch vermöge der Abhängigkeit von ihrer Sorge und den dieser Abhängigkeit entsprechenden Instinkten der sich ergänzenden natürlichen Mutter- und Kindesliebe, sowie vermöge der Organe ist, die ihn aufs andere Geschlecht hinordnen (und dem dieser Einrichtung entsprechenden Geschlechtsinstinkt). Nicht aber etwa ist die geistige vernünftige Gemeinschaft nur eine nachträgliche Entwicklungsfolge dieser nur rein natürlichen Vitalgemeinschaft. Der Mensch wird nicht etwa notwendig um so einsamer, je mehr er geistig lebt. Auch solche Denker irrten schwer, die annahmen, alle Menschengemeinschaft ‚entwickle' sich erst aus jener natürlichen Lebensgemeinschaft, die sich in Form sog. Tiergesellschaften schon in der untermenschlichen Natur findet, oder sie ließe sich aus ihr herleiten; die demgemäß auch alle Arten von geistiger Liebe, Opfer, Pflichtbewußtsein, Gewissen, Reue als bloße Verfeinerungen und Entwicklungsformen der schon die tierische Herde zusammenhaltenden Seelenkräfte verstehen wollten (Darwin, Spencer).

Des Menschen Geistes- und Persongemeinschaft ist viel mehr eigenen und höheren Rechts und eigenen und zwar höheren Ursprungs als diese ‚Lebensgemeinschaft'. Sie ist göttlich geistigen Ursprungs wie göttlich sanktionierten Rechtes.

Das wird sofort von größter Bedeutung, wenn wir zu unserem ersten Satze einen zweiten hinzufügen. Vermöge jenes mit dem individuellen Selbstbewußtsein gleichursprünglichen und mit ihm wesensnotwendig zusammenhängenden Glied- und Organbewußtseins in einer unabsehbaren universalen Gemeinschaft geistiger Naturen, liegt im Kerne unserer Seelen eine notwendige Forderung und ein schrankenloses geistiges Drängen, in Gedanken und in geistigem Liebesverlangen nicht nur über unser einsames nacktes Ich, sondern auch über jede der bloß je historisch faktischen und sinnlich sichtbaren Gemeinschaften, denen wir angehören, hinauszugehen und hinauszuverlangen; d. h. aber auch ein vernunftbestimmtes Drängen, auch jede dieser faktischen Gemeinschaften von geistigen Personen selbst wieder als ‚Organ' einer noch weiteren, umfassenderen und höheren geistigen Gemeinschaft zu betrachten. Es ist Nichts unserer Vernunft, Nichts unserem Herzen klarer und gewisser, als daß uns keine einzige dieser faktischen irdischen Gemeinschaften (Familie, Gemeinde, Staat, Nation, Freundschaft usw.) auch in keinem Grade ihrer möglichen historischen Vervollkommnung je ganz genügen und unsere Vernunft und unser Herz vollkommen befriedigen würde. Und da nun alle Gemeinschaften dieser Art nicht nur geistige Gemeinschaften sind, sondern auch Persongemeinschaften, so findet dieses im Prinzip unendliche Drängen und diese Vernunftforderung nach immer reicherer, umfassenderer und höherer Gemeinschaft nur in einer Idee ihren möglichen Abschluß und ihr vollkommenes Genügen: In der Idee einer Liebes- und Geistesgemeinschaft mit einer unendlichen geistigen Person, die zugleich der Ursprung,

der Stifter und der Oberherr aller möglichen geistigen Gemeinschaften, wie auch aller irdischen und faktischen ist. Wie überhaupt gewisse Liebesarten im Wesen unserer geistigen Existenz selbst angelegt sind — Arten, die sich nicht erst durch zufällige Erfahrung der zu ihnen gehörigen Gegenstände differenzieren, sondern von Hause aus schon differenziert sind als Erfüllung fordernde Bewegungen und Akte des Gemütes — als da sind z. B. Kindesliebe, Elternliebe, Heimatliebe, Vaterlandsliebe, so gibt es auch eine höchste Liebesart, die Gottesliebe, die wir schon erleben und besitzen, ehe wir eine genaue Verstandsidee vom höchsten Wesen besitzen. Darum kann Pascal von Gott sagen: ‚Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte.' Unser Herz und unsere Vernunft sind sich gleich klar und gewiß, daß nur diese höchste abschließende Vernunft- und Liebesgemeinschaft mit Gott ihre Intentionen voll zu erfüllen und sie voll zu befriedigen vermag; und daß wir die Gemeinschaften, in die wir uns einbezogen wissen, erst dann im rechten und wahren Lichte zu schauen und zu denken vermögen, wenn wir sie gewahren gleichsam auf dem göttlichen Hintergrunde dieser höchsten und abschließenden Gemeinschaft aller geistigen Naturen; und wenn wir sie gewahren aus der Lichtfülle heraus, die diese Gemeinschaft allein verleiht: Aus dem Lichte der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Hier erst ruht, wird still und friedereich das unendliche Drängen und der notwendige unendliche Gedankenfortschritt über alle endlichen sichtbaren Gemeinschaften hinaus: ‚Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te[1].' In Ihm und durch Ihn

[1] Augustinus: Confessiones.

sind wir wahrhaftig geistig auch erst unter uns verbunden. Dies eben meint das ‚vornehmste' und ‚größte' Gebot (Markus 12, 30—31), Selbstheiligung und Nächstenliebe in die gemeinsame Wurzel der Gottesliebe einsenkend. Es gibt sehr verschiedene und vielartige natürliche Erweisarten von Gottes Existenz. Jeder Faden, den wir aus dieser Schöpfung herausnehmen — sei es aus Seele, Natur Geschichte, Gewissen, Vernunft, führt auf Gott zurück, wenn wir ihn nach dem Gesetze des uns bekannten endlichen Stückes bis ins Unendliche ausgezogen denken. Alle Fäden treffen sich zugleich in Ihm. Hier möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es auch einen, heute vielleicht etwas zu sehr vernachlässigten selbständigen und ursprünglichen Erweis des höchsten Wesens gibt, der ausschließlich aus der Idee einer möglichen Gemeinschaft persönlicher geistiger Wesen geschöpft ist. Dieser »soziologische« Gotteserweis trifft mit dem Ziel aller übrigen wohl zusammen, stützt sich aber nicht logisch auf sie.

Sagt uns also schon das natürliche Licht des Geistes, daß alle Gemeinschaft (also auch alle irdische Gemeinschaft) in Gott direkt oder indirekt gegründet ist, und daß jede rechtmäßige Gemeinschaft in Gott ihren direkten oder indirekten, d. h. durch geschöpfliche Ursachen vermittelten Ursprung, ihren höchsten Gesetzgeber, Richter und obersten Haushalter und Verwalter besitzt, so sagt uns dasselbe Licht auch gleich noch das Folgende: Daß nicht ausschließlich jede individuelle Person nur für sich allein und nur vor ihrem eigenen Gewissen und mit ihrem eigenen Gewissen ihrem Schöpfer und Herrn für ihr eigenes Sein und Tun verantwortlich ist, sondern daß sowohl das Individuum wie jede engere Gemeinschaft ebenso ursprüng-

lich wie sie selbstverantwortlich ist in ihrer notwendigen Eigenschaft als ‚Glied' von Gemeinschaften, vor Gott alles mitzuverantworten haben, was das Ergehen und Verhalten der je umfassenden Gemeinschaft in geistiger und moralischer Hinsicht betrifft. Das ist der dritte Grundsatz der Gemeinschaftslehre. Denn wenn Gemeinschaft nicht ein je historisch zufälliges irdisches, etwa auf bloßen klugen, willkürlichen, von Menschen gemachten Verträgen beruhendes Zusammenwirken einer Gruppe verständiger Leiber ist, sondern wenn Gemeinschaft notwendig hervorgeht aus dem Entwurfe und dem göttlichen Wesensbildwerke eines vernünftigen Geistes und Herzens selbst, wenn sie in der ganzen Spannweite ihrer höchsten Idee das Übersinnliche, ja sogar dessen höchsten Herrn und das Zentrum aller Dinge von Hause aus mitumfaßt, und wenn durch dieses göttliche Zentrum erst die Möglichkeit und wahre Verbindlichkeit gegenseitiger Versprechungen und Verträge gewährleistet ist, — so müssen wir auch von Hause aus gegenseitig für einander und nicht nur jeder für sich (obgleich dies auch!) verantwortlich sein. Es ist also Jeglicher auch für die Gesamtschuld und das Gesamtverdienst mitverantwortlich, die seiner Gemeinschaft als einer Einheit und Ganzheit und nicht als einer ‚Summe' derjenigen Individuen zukommen, die ihre ‚Glieder' heißen. Sie ersehen daraus, wie grundverkehrt jene Lehre ist (Epikur hat sie zuerst im Altertum aufgestellt, später wurde sie die Grundlage aller sog. liberalen Gemeinschaftslehren bis zu Kant), die Wesen und Dasein menschlicher Gemeinschaft auf menschliche Verträge aufbauen will, sei es, daß man der Gemeinschaft schon einen Ursprung aus Verträgen erteilt, sei es, daß man bloß behauptet, es

müsse die Struktur jeder Gemeinschaft, um ihre Rechtmäßigkeit zu entscheiden, so angesehen werden, ‚als ob' sie auf Verträgen beruhe. Denn jeder Vertrag setzt immer schon als gemeinsames Maß über den vertragschließenden Menschen ein Drittes voraus, nach dem der Vertrag verbindlich ist oder nicht; und schon die rechtmäßige Annahme eines Versprechens seitens des Versprechensempfängers setzt die Mitverantwortlichkeit dieses Empfängers für die Rechtmäßigkeit des von ihm anzunehmenden Versprechens voraus.

Dieses dritte große moralische und religiöse Prinzip heißt das der moralisch-religiösen Gegenseitigkeit oder der sittlichen Solidarität. Es besagt nicht das für jede Weltanschauung Selbstverständliche, daß wir da oder nur da mitzuverantworten haben, wo wir bewußt eine bestimmte Verpflichtung auf uns genommen oder genau wissen und positive Kunde haben, daß wir bei einer Sache bewußter Mittäter und Mitwirker waren. Es besagt auch nicht nur, daß wir gut daran tun uns angesichts fremder Schuld, anstatt diese zu verurteilen, mehr der eigenen Schuld zu erinnern. Es besagt vielmehr, daß wir uns wahrhaftig bei aller Schuld mitschuldig fühlen sollen. Es besagt also, daß wir ganz ursprünglich und von Hause aus — auch da, wo uns Maß und Größe unserer faktischen Mitwirkung nicht sichtlich vor Augen stehen, vor dem lebendigen Gott alles Steigen und Sinken des moralischen und religiösen Zustandes der Gesamtheit der sittlichen Welt als einer in sich solidarischen Einheit mitzuverantworten haben[1]. Das jeweilige genaue oder weniger genaue Wissen

[1] Nur das Maß dieser Mitverantwortlichkeit bestimmt sich nach der je führenden oder dienenden Stellung, die wir im Ganzen der betreffenden Gemeinschaft einnehmen.

um die Mitwirkung, um ihre Art, Größe usw. zeigt unserer ursprünglich sich mitverantwortlich wissenden Seele wohl die Richtung, wo und woran wir mitverantwortlich zu sein auch sicher urteilen dürfen. Aber dieses Wissen schafft durchaus nicht erst diese Mitverantwortlichkeit als Qualität unserer Person. Dieses Wissen könnte uns auch bei der unendlich komplizierten Verwobenheit aller gegenseitigen moralischen und religiösen Einwirkungen der Menschen und der Seelen aufeinander, niemals die ganze Fülle dessen, was auf indirektem Wege unser Verhalten mitverschuldet oder mitverdient hat, vor das geistige Auge bringen. Es gibt keine noch so kleine moralische Regung, die nicht wie der Stein, der ins Wasser fällt, unendliche Kreise um sich zöge — und auch diese Kreise werden nur für das rohe, unbewaffnete Auge schließlich unsichtbar. Schon der Physiker kann sie viel weiter verfolgen — und wie weit erst vermag es der allwissende Gott! Die Liebe des A zu B erweckt nicht nur — wenn kein hemmender Grund vorliegt — Gegenliebe bei B zu A, sondern läßt auch im Herzen des gegenliebenden B notwendig die Tendenz an erwärmender, lebenweckender Liebeskraft überhaupt, also auch seine Liebe zu C und D natürlich wachsen; und so geht der Strom im moralischen Universum weiter von C zu D zu E und F — ins Unendliche. Und dasselbe gilt für Haß, Ungerechtigkeit, Unkeuschheit und jede Art von Sünde. Jeder von uns war bei einer unermeßlichen Fülle von guten wie schlimmen Dingen mittätig, von denen er keine Ahnung hat, ja haben kann und für die er gleichwohl vor Gott die Mitverantwortung trägt ‚Mir aber ist's ein Geringes, daß ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage,

auch richte ich mich selbst nicht. Denn ich bin mir nichts bewußt; aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet', spricht der hl. Paulus (1. Kor. 4, 3—4).

Aber auch die zentralsten Grundgedanken des christlichen Glaubens setzen dieses schon der natürlichen Vernunft angehörige Prinzip voraus, so der Gedanke einer allverbindlichen, katholischen, einheitlichen, christlichen Kirchenanstalt, der Gedanke, daß alle Menschen zusammen »in« Adam sündigten und fielen und alle zusammen in Christo auferstanden; daß es wahre Erbschuld, nicht nur schlechte, untüchtige Erbanlagen gibt, die Corpus Christilehre, ein Grundpfeiler der hl. Messe wie der Lehre von der Kirche, das stellvertretende Opferleiden, die Fürbitte, der Ablaß und noch — sehr viel anderes.

Ich halte es für einen Grundmangel des außerchristlichen modernen Ethos und der ihm entsprechenden philosophischen Ethik, daß ihnen im Laufe der Entfaltung des modernen Individualismus, des eng zu ihm gehörigen absoluten Staates, des Nationalismus und der freien Konkurrenzwirtschaft das erhabene Prinzip der Solidarität schon in seinen Vernunftwurzeln, im Fühlen, Wollen und der Theorie langsam abhanden gekommen ist; daß man z. B. mit Marx und Hegel entweder nur kennt einen Götzen und Leviathan von Staat, Nation oder sog. Gesellschaft, die die gottgeschaffene Persönlichkeit, die Familie und ihre gottgegebenen Rechte z. B. das der Kindererziehung, desgleichen die Idee des Standes in das Meer ihrer irdischen Zweckgefüge hineintrinken, ja daß man dann sogar nur folgerichtig die substanzielle Existenz der persönlichen Seele leugnet; oder aber das andere Extrem

nur kennt, jene berühmte ‚einsame Seele und ihren Gott', die vermeint ihr und der Welt Heil gewinnen zu können, sei es nur durch den Glauben (sola fides) oder durch einsame mystische Schau, oder Heil zu erreichen auf einem anderen die Liebe zum Heile des Bruders nicht notwendig mit einschließenden Weg; also ohne den ursprünglich gottgewiesenen Weg zu diesem Heile zu gehen über das Miteinanderdenken, Miteinanderglauben, Miteinanderhoffen, Miteinanderlieben, Miteinandersichdienen und Miteinanderverantworten im Geistesbaue einer echten Gemeinschaft. Erst die Preisgabe dieses großen Prinzips ursprünglicher Gegenseitigkeit hat auch die richtige Idee von der Kirche zu Beginn der protestantischen Bewegungen entwurzelt. Ich sehe daher eine unserer wesentlichsten Missionen für die Zukunft darin, daß wir dieses erhabene Prinzip nach Kräften sowohl immer schärfer begründen und geistig verbreiten, als daß wir seine je besonderen Folgen für alle Arten menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse (besonders im Hinblick auf die heutigen) studieren, und es praktisch in eine ihm fast völlig entfremdete Welt wieder einbauen. —

III. Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaftsidee zum gegenwärtigen Zeitalter.

Was uns nun aber auch zu einer gewissen Hoffnung berechtigt, daß dies geschehen könne, ist vor allem eine Tatsache, in deren Anerkennung heute die Vertreter des Christentums mit den hervorragendsten Vertretern anderer Weltanschauungen sich einig wissen. Wir fühlen nämlich alle, daß wir am Beginne eines historischen Weltalters stehen, das gegenüber dem vorwiegend kritischen und individualistischen, alle irdischen Kräfte des Menschen und der

Natur bis zur äußersten Leistung entbindenden Zeitalter der sog. Neuzeit als ein positives, gläubiges Zeitalter bezeichnet werden darf; gleichzeitig aber als ein auf Gemeinschaft gerichtetes, die zuvor nur entbundenen Kräfte geistig meisterndes, darum auch ‚organisatorisches' Zeitalter. Ein Zeitalter scheint sich uns zu nahen, in dem vom Geiste des Menschen diejenigen Kräfte wieder kühn und gläubig in die Hand genommen werden, die sich von den zentralen Mächten des menschlichen Willens und Geistes freigemacht hatten, und die das menschliche Leben gleichsam schicksalsmäßig und automatisch bestimmten, wie z. B. die Kräfte der sachlichen Wirtschaftsprozesse, des bloßen isolierten rationellen Erwerbsgeistes, der Maschinentechnik, des sich ansammelnden, von keinem Kopf mehr beherrschbaren Einzelwissens, damit mit ihnen der menschliche Geist ein neues, dauerndes Wohnhaus der menschlichen Gesellschaft aufrichte. Dieser allgemeine Glaube wurde und wird geteilt von so entgegengesetzten Geistern, wie Auguste Comte, Josef de Maistre, St. Simon, Fourier in Frankreich, in Deutschland von dem unvergeßlichen Adam Müller, Rodbertus, der gesamten Schule der historischen und sogenannten kathedersozialistischen Nationalökonomie (A. Wagner), vor allem aber von dem christlichen und dem außerchristlichen Sozialismus aller Arten und Grade. Der Gedanke ist in dieser Allgemeinheit das Programm aller Vernünftigen der heutigen Welt. Die europäische Anarchie dieses Krieges, die allmählich reifende Einsicht in seine letzten treibenden Kräfte wird aber in Zukunft diesen Glauben in noch weit höherem Maße entwickeln, und wird ihn nach Abschluß des Krieges ganz Europa als eine noch gesteigerte, gewaltig aufmun-

nur kennt, jene berühmte ‚einsame Seele und ihren Gott', die vermeint ihr und der Welt Heil gewinnen zu können, sei es nur durch den Glauben (sola fides) oder durch einsame mystische Schau, oder Heil zu erreichen auf einem anderen die Liebe zum Heile des Bruders nicht notwendig mit einschließenden Weg; also ohne den ursprünglich gottgewiesenen Weg zu diesem Heile zu gehen über das Miteinanderdenken, Miteinanderglauben, Miteinanderhoffen, Miteinanderlieben, Miteinandersichdienen und Miteinanderverantworten im Geistesbaue einer echten Gemeinschaft. Erst die Preisgabe dieses großen Prinzips ursprünglicher Gegenseitigkeit hat auch die richtige Idee von der Kirche zu Beginn der protestantischen Bewegungen entwurzelt. Ich sehe daher eine unserer wesentlichsten Missionen für die Zukunft darin, daß wir dieses erhabene Prinzip nach Kräften sowohl immer schärfer begründen und geistig verbreiten, als daß wir seine je besonderen Folgen für alle Arten menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse (besonders im Hinblick auf die heutigen) studieren, und es praktisch in eine ihm fast völlig entfremdete Welt wieder einbauen. —

III. Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaftsidee zum gegenwärtigen Zeitalter.

Was uns nun aber auch zu einer gewissen Hoffnung berechtigt, daß dies geschehen könne, ist vor allem eine Tatsache, in deren Anerkennung heute die Vertreter des Christentums mit den hervorragendsten Vertretern anderer Weltanschauungen sich einig wissen. Wir fühlen nämlich alle, daß wir am Beginne eines historischen Weltalters stehen, das gegenüber dem vorwiegend kritischen und individualistischen, alle irdischen Kräfte des Menschen und der

Natur bis zur äußersten Leistung entbindenden Zeitalter der sog. Neuzeit als ein positives, gläubiges Zeitalter bezeichnet werden darf; gleichzeitig aber als ein auf Gemeinschaft gerichtetes, die zuvor nur entbundenen Kräfte geistig meisterndes, darum auch ‚organisatorisches' Zeitalter. Ein Zeitalter scheint sich uns zu nahen, in dem vom Geiste des Menschen diejenigen Kräfte wieder kühn und gläubig in die Hand genommen werden, die sich von den zentralen Mächten des menschlichen Willens und Geistes freigemacht hatten, und die das menschliche Leben gleichsam schicksalsmäßig und automatisch bestimmten, wie z. B. die Kräfte der sachlichen Wirtschaftsprozesse, des bloßen isolierten rationellen Erwerbsgeistes, der Maschinentechnik, des sich ansammelnden, von keinem Kopf mehr beherrschbaren Einzelwissens, damit mit ihnen der menschliche Geist ein neues, dauerndes Wohnhaus der menschlichen Gesellschaft aufrichte. Dieser allgemeine Glaube wurde und wird geteilt von so entgegengesetzten Geistern, wie Auguste Comte, Josef de Maistre, St. Simon, Fourier in Frankreich, in Deutschland von dem unvergeßlichen Adam Müller, Rodbertus, der gesamten Schule der historischen und sogenannten kathedersozialistischen Nationalökonomie (A. Wagner), vor allem aber von dem christlichen und dem außerchristlichen Sozialismus aller Arten und Grade. Der Gedanke ist in dieser Allgemeinheit das Programm aller Vernünftigen der heutigen Welt. Die europäische Anarchie dieses Krieges, die allmählich reifende Einsicht in seine letzten treibenden Kräfte wird aber in Zukunft diesen Glauben in noch weit höherem Maße entwickeln, und wird ihn nach Abschluß des Krieges ganz Europa als eine noch gesteigerte, gewaltig aufmun-

ternde und neuschaffende Lebensmacht einsenken. Aber nicht nur in dieser negativen Richtung der Zersetzung falscher Lehren wird der Krieg auf eine Wiedergewinnung des christlichen Gegenseitigkeitsgedankens hinwirken: Auch in der positiven Richtung, daß das innerhalb der Völker im engsten Zusammenhang mit den notwendig gewordenen sogenannten Kriegsorganisationen entstandene Gefühl und Bewußtsein der Stellvertretung in Arbeit, Verantwortung, Leiden, Tod, Opfer jeder Art sich von diesem seinem Quellpunkte aus — dem Krieg — hinausschwingen wird über die Landesgrenzen, nicht nur zur Wiedergewinnung eines Systemes der europäischen Vereinbarung zunächst in kolonialpolitischen Fragen, d. h. zu einer wenigstens in diesem Punkte stattfindenden Solidarität der europäischen Staaten, sondern — was weit wichtiger ist — sich auch hinausschwingen wird von dem einseitig kriegsbezogenen Punkte der Seele, in dem es entsprang, zu einer sittlichen Grundhaltung des ganzen volltätigen Menschen. Es steht dabei glücklicherweise nicht so, daß das Solidaritätsprinzip als wechselseitiges Mitverantwortlichkeitsgefühl für das rechte Zusammenwirken bei irgendeinem Werke ausschließlich nur mehr in der christlichen Tradition vorfindbar wäre. Die zuerst aus rein technischen Gründen, vor allem in der modernen ökonomischen Bewegung notwendig gewordene Kooperation der Menschen in der Fabrik, an der Maschine, in der so unendlich arbeitsteiligen Wissenschaft, ja in jeder Art von arbeitsteiligem Großbetriebe — sowohl bei Unternehmern als bei Arbeitern — hatte schon lange vor dem Kriege zuerst nur das Bewußtsein der je gemeinsamen Interessen der Zusammenarbeitenden,

aber allmählich doch auch das hinter allen bloßen ‚Interessen‘ gelegene sittliche Verantwortlichkeitsgefühl ergriffen und bis zu einem gewissen Grade ausgebildet. So gebaren technisch einheitliche Arbeitsgruppen zuerst Interessenverbände. Diese aber entfalteten doch allmählich auch leise Anfänge eines Standesbewußtseins. Ein Streikbrecher z. B. — ein Streik ohne Vertragsbruch kann ja wohl berechtigt sein — oder der Außenseiter eines zunächst nur aus gemeinsamen Erwerbszwekken zustandegekommenen Syndikates gilt den an den betreffenden Wirtschaftsverbänden Beteiligten nicht nur als ein Tor, der sein und seiner Klasse Interesse nicht begreift. Er gilt besonders in den Arbeiterverbänden der Berufs- und anderen Gewerkschaften auch als ein moralisch fragwürdiger Verräter, als ein Mensch also, der auch im Falle daß er sein Interesse durch den Streikbruch richtig und verständig wahrnimmt, dies doch um seiner Brüder willen moralisch nicht dürfte und sollte. In solchen Fällen also sehen wir ein leises Neuaufquellen des Solidaritätsprinzips — unabhängig von der christlichen Tradition und aus den inneren Kräften der modernen Entwicklung selbst neu hervorbrechend. Wir gewahren die Umbildung eines Interesses zu einem Ethos, bloßer gemeinsamer ökonomischer Interessen- oder Klassenverbände zu einem Standesbewußtsein, Standesgewissen und Standesverband. Aber darum handelt es sich nun, daß diese beiden Quellströme der Wiederkehr des Solidaritätsprinzips in die europäischen Herzen und Gewissen, der Strom von oben und der Strom von unten, der traditionelle christlichkatholische Solidaritätsgedanke — denn gerade diesen Teil des christlichen Ethos hatte

der Protestantismus am allermeisten fallen gelassen — und der moderne sich mühsam an den Interessengemeinsamkeiten emporarbeitende Strom so zueinander hingeleitet werden, daß sie sich fruchtbar treffen; daß der von unten kommende Strom, der die Lebendigkeit der Gegenwart für sich hat, aber dafür in den bloßen Erwerbs- und Wohlfahrtsinteressen noch eingebettet und wie von ihnen umklammert ist, sich durch den von oben, von Gott und aus der Geschichte der Kirche quellenden Strom zu einer einzigen moralischen Macht hinaufkläre, d. h. zu einer Macht der freien Liebe und der freien Verpflichtung, die auch unabhängig von bloßer Interessengemeinschaft das Ganze der beteiligten Menschen umfaßt. Auch der christlichkirchliche Gegenseitigkeitsgedanke kann ohne irgendwelche Veränderung seines klaren, festen Gehaltes durch die Berührung dieses Alten und Neuen nur gewinnen. Er kann es in dem Sinne, daß die Gefahr, in der er schwebte und schwebt, nur ein Gedanke für den Sonntag zu sein und zu sehr nur in den Glaubensformeln, nicht aber in dem immer tätigen lebendigen Glauben des Herzens zu leben, vermindert wird; daß er sich mit Tat und Arbeit des Tages verbinde und so die Kirche, die auf diesem Gedanken mitaufgebaut ist, und das Leben des Volkes in den Völkern in eine innigere Berührung setze.

Aber nicht nur dies: Von gleicher Wichtigkeit ist auch, daß die gewaltige Organisationsperiode, vor der wir stehen und für deren Entbindung man nicht mit Unrecht den mitteleuropäischen Mächten eine besondere und überragende in ihrer Geschichte wurzelnde Rolle zuschreibt, in eine Richtung geleitet werde, die nicht nur Platz findet innerhalb des Gefüges der christlichen Gesellschaftsan-

schauung und Sittenlehre, sondern von ihr auch wahrhaft mit geleitet und bestimmt ist.

Die moderne Staats- und Gesellschaftsentwicklung des einseitig kritischen und kraftentbindenden Zeitalters hat sowohl auf dem Boden der Staatsverfassung und Staatsauffassung als auf dem Boden des Wirtschaftsgeistes und der Wirtschaftssysteme, als auf dem Boden der Verhältnisse der Staaten zueinander zu je zwei entgegengesetzt gerichteten, dauernd miteinander im Kampfe liegenden Prinzipien und Idealen geführt, die beide in gleichem Maße dem Geiste der christlichen Gemeinschaft innerlichst zuwider sind.

Auf dem Boden der Staatsauffassung lauten diese Prinzipien: Absoluter, streng zentralistischer, ‚souveräner', d. h. von keiner Macht auf Erden als seinem eigenen souveränen Willen abhängiger, ausschließlich rechtsetzender Fürstenstaat, der sukzessive (zuerst in Frankreich) mit der trügerischen Unterstellung, daß alle Korporationsrechte ursprünglich aus ihm allein stammten, alle in ihm beschlossenen älteren Sondergemeinschaften (des Adels, der Geistlichkeit, der Klöster, der städtischen und sonstigen Korporationen bis zur Familie) ihrer überlieferten eigenen Rechte und ihrer Eigentümer beraubte; solange beraubte, bis eine fast vollständige rechtliche Gleichheit aller einzelnen Staatsuntertanen vor dem Staat eingetreten ist: oder als Gegenideal hiezu die nicht minder souveräne Herrschaft des sogenannten Volkswillens (volontée générale), und d. h., da der sogenannte Volkswille nie völlig in sich einig ist, Mehrheitsherrschaft der Staatsbürger (Majoritätsprinzip, Rousseau).

Auf dem Boden der Wirtschaftssysteme lauten sie:

Schlechthin freie Konkurrenz aller ökonomisch nur ihrer Selbstsucht gehorchenden Individuen und Gruppensubjekte — oder als Gegenideal zwangsmäßiger Staatssozialismus, der immer mehr die früher freie ungebundene Unternehmung, den zu ihr nötigen Boden und die dazu gehörigen Produktionsmittel in Staatseigentum und Staatsverwaltung überführt, um dann den Gesamtertrag der Staatswirtschaft nach irgendeinem kunstlichen Maßstab zu verteilen. Auf dem Boden der Verhältnisse der Staaten zueinander lauten die analogen Gegensätze: absolut souveräner, möglichst nationaleinheitlicher Macht- und Kulturstaat, der keine moralischen Grenzen seines Umsichgreifens besitzt als den Machtwillen eines anderen ebensolchen Staates, oder internationale, auf Klassenherrschaft aufgebaute, soziale, möglichst einheitliche Weltrepublik. Auf dem Boden der Kultur endlich lauten sie: Reflektierte Nationalkultur oder Weltkultur.

Warum, aus welchem tiefsten Grunde widerstreiten diese drei Idealpaare, also sowohl Ideale als ihre Gegenideale, dem innersten Kerne der christlichen Gemeinschaftsauffassung? Und welche radikal verschiedene Grundauffassung setzt diese ihnen entgegen? Sie widerstreiten ihnen, weil sie allesamt in gleichem Maße, wenn auch in entgegengesetzter Richtung sowohl das oben bestimmte, richtig verstandene Solidaritätsprinzip verleugnen als das eng mit ihm zusammengehörige Prinzip, daß jedes Individuum wie jede soziale Untereinheit (Familie, Gemeinde, Staat usw.) ebensowohl in einem gewissen Umkreise ein selbständiges Herrschafts- und Rechtssubjekt eigenen ursprünglichen Rechts sein soll, als es auch freier Diener und Träger sein soll von festumschriebenen,

den Rechten entsprechenden Pflichten, nämlich als Glied einer je umfassenden sozialen Einheit: Jeder Herr, Jeder Diener und alle zusammen freie solidarische Diener des obersten Herrn aller Gemeinschaft, d. i. Gottes.

Inwiefern widerstreiten sie dem Solidaritätsprinzip? Beantworten wir diese Frage zuerst für die Staatsidee! Das und das allein — verehrte Anwesende — ist das absolut Neue der Gemeinschaftsidee, die das Christentum schon in seiner ältesten Periode besitzt und die es als Sauerteig in die Welt brachte, daß es Beides in sich vereinigt und zu einer untrennbaren Weltanschauung verschmilzt: Die selbständige, substanzielle Wirklichkeit und die selbständige, moralisch-religiöse Eigenverantwortlichkeit jeder Individualseele, ihre unmittelbare göttliche Herkunft (Kreatianismus) und ihr übernatürlich geheimnisvolles Ziel der Gottschau in der Ewigkeit; und gleichwohl die solidarische Gliedschaft und wahre Mitverantwortlichkeit aller dieser Seelen vor Gott in einem wahrhaft sie umfassenden, dem Ursprung und der Ganzheit nach unsichtbaren und gleichwohl in die Sichtbarkeit kraftvoll hineinragenden und hineinwirkenden Körper. Diesen umfassenden Gesamtleib, dessen ‚Glieder' alle Kinder Adams sind, lehrt uns die göttliche Offenbarung kennen als Corpus Christi, als die alle Menschen (Lebendige wie Tote) und alle Engel umfassende Kirche mit ihrem unsichtbaren mystischen Haupte Christus und ihrem sichtbaren Haupte, dem Nachfolger Petri. Im rechten Genusse des heiligen Abendmahles werden wir gewiß und sollen immer neu voll Seligkeit inne werden dieser heiligen, höchsten Gliedschaft in Liebe, Leiden und Dienstschaft im Leibe Christi. Ein wenn auch noch so schwaches Nachbild

dieser höchsten Korporation, der wir angehören, muß aber auch jede außerkirchliche, weltliche Korporation und Verbandsform sein. In jeder muß daher auch eine Nachbildung der starken und doch so fruchtbaren Spannung liegen, die zwischen der gottgeschaffenen und zu Gott hinbestimmten, selbständigen, freien Individual- und Personalseele und der ursprünglichen, organischen Verbundenheit aller dieser Personen in einer sie umfassenden Korporation immer und notwendig bestehen muß.

Die schon bei den ältesten Kirchenvätern (ich nenne hier als Beispiel nur Ignatius von Antiochien, Cyprian, Cyrillus, Augustin) vorfindliche christliche Korporationsidee ist das höchste Ideal- und Musterbild aller und jeder menschlichen Korporation. Ich sprach von einer gewaltigen Spannung und setzte gleich hinzu, daß diese Spannung nicht zugunsten eines der Elemente der christlichen Gemeinschaftsidee beseitigt werden darf: Sei es des persönlichen Individuums, sei es der Gemeinschaft. Die antike Gemeinschaftsidee z. B. kannte sehr gut das Prinzip der organischen Lebensgemeinschaft im Staate und der wechselseitigen Verantwortung der Menschen darin für Wohlfahrt und Kultur des Ganzen. Aber sie kannte nicht die selbständige, in ihrem Kerne jeder möglichen staatlichen Gemeinschaft überlegene, staatsfreie, gottgeschaffene, geistige unsterbliche Seele mit ihrer religiös-moralischen Innenwelt und dem heimlichen Reiche ihres Gemütes. Und sie kannte nicht das über die Ziele der Wohlfahrt und der Kultur des Einzelnen wie des Ganzen hinausliegende Ziel und den Wert des geistigen, übernatürlichen Heiles des Ganzen und der individuellen Personen. Der Mensch ging hier bis zu seinem Kerne im

Staate und damit zugleich im Irdischen auf. Weder Religion noch höhere Geisteskultur vermochten sich darum von den Fangarmen des Staates frei zu setzen und in ihm selbständig zu machen. In der Entwicklung Preußens — das von Hause aus viel mehr Staat als Volk ist, und dessen Fürsten und Königen antike Staats- und Sittenmuster so einseitig vorschwebten — ist diese antike Gemeinschaftsidee praktisch wie theoretisch wieder stark hervorgetreten. Sie wird gerade heute — in besonders kindischer Form — wieder von einigen Gelehrten vertreten. Machen wir uns klar, daß sie am echten, nämlich am christlichen Individualismus der intimen Person, ihrer Freiheit und ihrem Gewissen ihre stahlharte Grenze auch fürderhin zu finden hat. Sie hat ihre Grenze zu finden an dem dem christlichen Gemeinschaftsideal miteinbeschlossenen christlichen Individualismus! Denn es gibt einen Sinn des so unsagbar vieldeutigen Wortes ‚Individualismus', in dem der ‚Individualismus' nicht nur eine christliche Glaubenswahrheit ist, sondern auch nichts Geringeres als — ich möchte sagen — die magna charta Europas gegenüber Asien und schon gegenüber Rußland — nämlich derjenige geistige, nicht also primär ökonomische Individualismus, der es entschieden leugnet, daß die geistige individuelle Einzelperson nur ein sog. ‚Modus' irgendeiner Form des Allgemeinen, des Staates, der Gesellschaft, einer sog. Weltvernunft oder eines aus sich herausströmenden sachhaften Geschichtsprozesses sei, heiße er ein panlogischer wie bei dem preußischen Staatsphilosophen Hegel, heiße er eine sich entfaltende moralische ‚Ordnung' wie bei Fichte oder ein ökonomischer Geschichtsprozeß wie bei Karl Marx. Der christliche Individualismus leugnet eben damit, daß die

kleinen Gemeinschaften, z. B. Familie, Gemeinde im Staate, Stammesfürstentümer im Reiche oder die Städte und Stände im Staate, nur eine äußere, dem sie umfassenden Ganzen zugewandte Werksphäre und Rechtssphäre hätten, nicht aber auch eine gleichursprünglich je nach innen gewandte Wirk- und Rechtssphäre eigenen ursprünglichen, nicht vom umfassenden Gemeinwesen abgeleiteten Rechts. Selbst die untere Grenze all dieser Einheiten, das einzelne Individuum hat noch seine ursprüngliche Eigensphäre des Wirkens und des natürlichen Rechtes, eine Sphäre, die vom Staate und dem von ihm gesetzten Rechte unabhängig ist. Sein ihm eingeborenes, mit dem Wesen einer Person selbst gesetztes sog. Naturrecht (z. B. Recht auf Existenz, Notwehr usw.). Gewiß überdauern alle echten Liebes- und Lebensgemeinschaften z. B. Familie, Gemeinde, Staat, Volk, Nation, europäischer Kulturkreis — im Gegensatze zu bloßen willkürlich gebildeten ‚Gesellschaften', so wie der Baum die fallenden Blätter überdauert, das irdische Leben des Individuums. Staat und Nation haben darum auch das innere Recht z. B. im Kriege das organische Leben des Individuums für ihr Sein und ihre Wohlfahrt als freies Opfer zu fordern, aber zu fordern das äußere organische Leben — verehrte Anwesende — nicht das Sein und Wesen der Persönlichkeit, das unsterblich ist, und das darum auch schon während des irdischen Lebens nicht in Nation und Staat vollständig aufzugehen und ihnen sich hinzugeben hat. Es ist das Leben all dieser Gemeinschaften, es ist nicht das Sein der individuellen Person, was trotz seiner Kraft, das organische Leben des Individuums unbestimmt lang zu überdauern, seinem Wesen nach endlich ist, wie alle Geschichte der Staaten und Nationen, die zugrunde gingen,

zeigt. Und es ist die geistige persönliche Individualität, die wesenhaft, trotz des so viel kürzeren endlichen Erdenlebens, unendlich an Dauer und Wirken ist. Und nur weil sie dies ist, vermag und soll sie, gleichsam ritterlichen Sinnes, das hohe Gut ihres kurzen Lebens für das höhere Gut des Lebens der so viel länger lebenden, aber doch im Vergleich zu ihm so armen, weil nur endlichen irdischen Gemeinschaften hingeben. Und gerade in diesem Kriege gilt es doppelt, den rechten geistigen Individualismus festzuhalten. Warum?

Wir sehen eines der sichersten Kennzeichen unseres Rechtes in diesem Kriege darin, daß wir nicht nur uns selbst, sondern indirekt und auf die Dauer selbst unsere westlichen und südlichen Feinde und ihre Staaten, und somit also Gesamteuropa bewahren helfen vor der Überflutung durch die russischen Horden, damit auch bewahren helfen vor deren Weltanschauung und orthodoxem Christentum, die jene magna charta des christlichen Europas, den unendlichen Wert der individuellen Einzelseele, noch nicht kennen. Denn hier ertrinkt wirklich noch die Persönlichkeit im Volkstum, Stamm, Masse, Herde. Wie absurd also wäre es, bei uns selbst das zu verleugnen, worum wir doch gerade gen Osten kämpfen, den Wert der individuellen Seele!

Ich sagte: Alle die jenseits des christlich-kirchlichen Bodens gewachsenen Gemeinschaftsauffassungen verleugnen diese notwendige Spannung. Der absolute Fürstenstaat zusammen mit der bürgerlichen ihm zuerst dienenden, später ihn beherrschenden Bewegung des Nationalismus beraubte die Korporationen aller Art, die Stände, Adel und Geistlichkeit ihrer ursprünglicheren Rechte und Eigen-

tümer. Sein extremer, grenzenloser Macht- und Souveränitätsbegriff wagte sich über das christliche Gesetz und seine oberste Verwaltung zu erheben. Kein Wunder, daß sich der absolute Staat — am klarsten in Frankreich 1789, in irgendeinem Maß aber überall, gegenwärtig in Rußland, dessen Revolution sich in diesem Kriege nur fortsetzt und der französischen die Hände reicht — eines Tages der auch sein ‚absolutes' Existenzrecht bestreitenden Massenrevolution gegenüber sah, die an die Stelle des absoluten Fürsten das absolute souveräne Volk, d. h. den bloßen Mehrheitswillen zu setzen sich anschickte, — unter der falschen Unterstellung, der Wille der Mehrheit sei gleich der Volonté générale, d. h. gleich dem echten Gemeinwillen. Beide Staatsauffassungen aber machen aus Staat und Nation einen, den christlichen Individualismus ebenso wie das Solidaritätsprinzip verleugnenden Götzen, der sich bewußt oder unbewußt an Stelle des höchsten Oberherrn aller Gemeinschaft, an Stelle Gottes setzt. Beide machen den Staat zu etwas, das entweder nur Herr oder nur aller Individuen resp. ihrer Mehrheitslaune Sklave sein soll, wogegen die christliche Gesellschaftslehre besagt, daß niemand außer Gott, also keine Institution auf Erden, ‚oberster Herr' sei, und niemand Sklave, sondern jeder und jede Institution zugleich Herr und freier Diener eines höheren Herrn. Beide Auffassungen aber mußten in der weiteren Folge jenen schrankenlosen Nationalismus entwickeln, der wie ein fressendes Feuer fortspringend, immer kleinere Nationalitäten fassend (neuerdings Ungarn, Böhmen — bis zu den Esthen und Letten) und schließlich im Imperialismus sich selbst übergipfelnd, in diesem Kriege an dem Staatsgedanken des mitteleuropäischen Blockes

so furchtbar zusammenbricht. Wer verfügte aber über die lebendigen Ideen — ob auch über die Kräfte, das müssen wir Gott überlassen —, um auch nur zu versuchen, aus diesem katastrophalen Zusammenbruch des seit lange schon in innerer moralischer und geistiger Anarchie erzitternden Europa das wahre christliche Europa wieder aufzubauen, wenn nicht die Vertreter des christlichen Gemeinschaftsgedankens? Was anders hielte das zerberstende Europa noch in der Tiefe zusammen als dieser Gedanke?

Darum muß dieser Gedanke uns auch auf dem Boden der äußeren Politik suchen lassen ein System der Vereinbarung zum mindesten in allen solchen Dingen, die ein europäisches Gesamtheil und -wohl betreffen. Es ist eben ein falscher Satz, daß jeder Staat nur am Machtwillen des anderen Staates seine Grenze finde. Wir Deutsche und die Schweiz haben durch unsere bundesstaatliche Gliederung, die dem Einzelstaat das Merkmal sog. Souveränität längst genommen hat, wenigstens hinsichtlich der Verfassung den Anfang damit gemacht, an einem großen Beispiel zu zeigen, wie wahre Freiheit kleinerer historischer Stammes- und Staatseinheiten mit den zentralistischen technischen Notwendigkeiten des modernen Großbetriebes, auch des Reichsgroßbetriebes, in allen Dingen zusammen bestehen kann. Möge diese Art Vieleinheitsgliederung im kommenden Zeitalter vorbildlich werden für das christliche Europa überhaupt! Denn in dieser Verfassungsform des Bundesstaates ist in heutiger Zeit immer noch relativ am stärksten die christliche Gemeinschaftsidee gegenwärtig. Gelänge es, den Bundesstaatsgedanken, wenn auch zweckmäßig modifiziert, langsam und vorsichtig auf das Ganze des unser

Reich und Österreich-Ungarn enthaltende Mitteleuropa so auszudehnen, daß in diesem umfassenderen übernationalen Bunde zwar dieses neue Ganze stärker zentralisiert würde, soweit die äußeren gemeinsamen Lebensbedingungen (zuerst der militärischen Verteidigung und dann erst des Wirtschaftslebens) in Frage kommen, daß aber zugleich die einzelnen Stämme und Bundesstaaten unseres gegenwärtigen Reichskörpers unter einer erheblichen Verminderung der zu einseitigen Vorherrschaft Preußens an Selbständigkeit in allem, was Religion, Sitte, Kultur, Lebensführung betrifft, erheblich gewännen: so wäre darin schon ein bedeutender Fortschritt des christlichen Gemeinschaftsgedankens auf politischem Boden zu sehen. Dieses größere materiell und als Ganzes nach außen hin stärker wie früher zentralisierte, aber geistig und nach innen hin zugleich dezentralisiertere neue Bundeswesen, dürfte auch mit Recht als eine Art Wiederanknüpfung an die historischen Kräfte und Ideen aufgefaßt werden, die das mittelalterliche deutsche Kaisertum getragen haben; desgleichen als eine Wiederanknüpfung an den großen geistigen, historischen wie geographischen vorsehungsmäßigen Beruf Deutschlands als des Herzens Europas, in der Bildung übernationaler staatlicher Bundesorganisationen die Idee und Realität des christlichen Europa, ja schließlich der Menschheit mit der eigensüchtigen Realität der europäischen peripheren Einzelstaaten und Nationen zu vermitteln. Das nach meiner Ansicht kulturell zu stark und einseitig im preußischen Geiste zentralisierte, und noch allzusehr die alte Gesinnung des absoluten Fürstenstaates mit seiner obligaten hyperdemokratischen Gegenbewegung in sich hegende Deutsche Reich seit 1870, vermochte auf

die es umgebende Völkerwelt, auch soweit sie nationaldeutscher Herkunft war, kaum eine Anziehungskraft auszuüben. Überall — selbst in der Schweiz und Holland — wurde es mehr gefürchtet als geliebt. Auch dies könnte sich angesichts des neuerstehenden Bundesgebildes ändern. Sähe diese politische Umwelt deutscher Abstammung, daß im Reiche nach dem Kriege die Reste dieses altpreußischen absoluten Staatsgeistes gebrochen sind, daß in ihm den deutschen Stämmen und Ständen Freiheit, Eigenart, Bodenständigkeit in höherem Maße eingeräumt ist als bisher, und daß ihre Mitbeteiligung an der politischen Leitung und Verwaltung des Ganzen sich vergrößert hat, so würden sie diese Sprödigkeit und Furcht allmählich von selbst verlieren. Auch Preußen selbst hat es vielleicht am stärksten geschadet, daß das Reich ein verlängertes Preußen sein mußte. Es hat dabei seine feine, helle, spröde Geistigkeit, es hat — wie Möller van den Bruck kürzlich sehr gut auseinandergesetzt hat (»Der Preußische Stil«, München, Piper) — auch seinen Stil in Kunst (Baukunst), Geselligkeit und Leben verloren.

Eine nicht weniger verpflichtende Kraft geht aber von der christlichen Gemeinschaftsidee auch aus für die Wiederherstellung normaler seelischer, und die Fragen der Geisteskultur betreffender Verhältnisse zwischen den Nationen. Wenn unser Gemeinschaftsideal den politischen Nationalismus, gegen dessen Aspirationen die auf dem Staatsgedanken fußenden Mittelmächte ja vor allem ihren Kampf führen, verdammt, so geschieht es nicht nur um der religiösen und kirchlichen Einheit der Menschheit willen, sondern gerade auch um des inneren Eigenrechtes der Völker, Nationen, Nationalitäten in allen Fragen der

Sprache, der Geisteskultur, der angestammten Sitte und der besonderen Färbung ihrer Religion und Frömmigkeit. Ich habe in meinem Buche »Krieg und Aufbau«[1], gezeigt, daß der moderne politische Nationalismus merkwürdigerweise durchaus nicht echt nationaler Herkunft ist, sondern daß gerade er der Herkunft wie den Zielen nach eine ebenso gleichförmige internationale Klassenerscheinung (des bürgerlichen nationalengagierten Großkapitals) darstellt wie sein Gegenteil, der Klasseninternationalismus der Arbeiterklasse; daß dagegen der geistige Kosmopolitismus, d. h. die Anschauung, daß die nationalen Volksgeister berufen seien, sich in allen rein kulturellen Dingen, z. B. Philosophie, Wissenschaft, Kunst, ja selbst in der allseitigsten Darstellung des Reiches Christi solidarisch zu ergänzen, und zwar unvertretbar zu ergänzen, nicht ausschließlich zwar, aber doch in besonderem Maße ein national deutsches Geistesprodukt genannt werden kann. Der politische Nationalismus will die Geisteskultur, die in den Ideen des einen Wahren, Schönen, aber gleichzeitig in je grundverschiedenen, unersetzbaren Bestimmungen und Anlagen der Völker, dieses Wahre zu erkennen und dieses Schöne zu genießen und hervorzubringen, notwendig verwurzelt ist, seinen puren Macht- und Wirtschaftszielen dienstbar machen. Er gerade würde es sein, der — käme irgend einer dieser Nationalismen zum Siege — die Fülle der eigenartigen nationalen Anlagen, Werke und Lebensideale auslöschen, und die Welt zu einem grauen und öden Einerlei machen würde. Darum gebietet uns in dieser Richtung die christliche Gemeinschaftsidee

[1] »Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg«.

alles zu tun, um die kulturelle Befreundung der europäischen Nationen wiederherzustellen, dem hier ganz verderblichen Hasse entgegenzuarbeiten und dafür zu sorgen, daß auch innerhalb der Grenzen unseres Reiches und Österreichs die kulturellen Nationaleigentümlichkeiten stärker geachtet werden als bisher, und daß dieser Geist in der Verwaltung z. B. Polens und des Elsaß sich kraftvoller betätigt. Ein verschiedene Nationen umfassender Staatsgedanke, wie wir ihn fordern, und der sogenannte »Kulturstaat« schließen sich logisch aus. Nur als geschlossener Nationalstaat wäre ein sogenannter Kulturstaat denkbar.

Denn eben im Kulturellen (Sprache, Sitte, Literatur, Kunst), nicht im Politischen und nicht im Ökonomischen liegt das ewige Recht des Daseins der Nationen. Den sogenannten »Kulturstaat«, d. h. einen Staat, der die geistige Kultur direkt leiten möchte (z. B. durch Einheitsschule usw.), der nicht nur die äußeren Bedingungen der Kultur hinsichtlich Wohlfahrt, Reichtumsverteilung, freie Konkurrenz der zum Kulturschaffen Tüchtigen fördern möchte, verdammt die christliche Gemeinschaftsidee genau so scharf wie den einheitlichen Weltstaatsgedanken. Denn nur dann kann der Staat mehrere Nationen umfassen und sich über die nationalen Leidenschaften wahrhaft erheben und ihr vernünftiger Herr sein, wenn er den Nationen gleichzeitig kulturelle Freiheit gibt und wenn er nicht versucht, eine einförmige sogenannte Staatskultur über die sein Territorium bewohnenden Völker auszugießen. Und nur dann können wir Menschen angesichts unserer höchsten Güter, der heiligen und religiösen Güter eine wahre Einheit, eine »katholische« Kirche bilden, wenn ebensowohl in staatlicher als in kultureller

Hinsicht eine bunte, und zwar voneinander je *unabhängige Vielheit* von Gruppen auf Erden vorhanden ist — angemessen den organischen und geistigen Bildungen der Völker und ihrer Geschichte. Darum verabscheut der christliche und wahre Kosmopolitismus ebensosehr den politischen Nationalismus als die altjüdische, durch Christus überwundene »auserwählte Volks«idee (die England durch Übertragung der calvinistischen Auserwählungsidee auf Staat und »Empire« übernommen hat); ebensosehr die öde, langweilige Idee einer gleichförmigen, einzigen sogenannten *Weltkultur* als die Freimaurerfarce einer politischen *Weltrepublik*. Und gleichfalls weist sie zurück das jetzt so elend zusammenbrechende Idol einer internationalen Klassen- und Arbeiterrepublik. Auch die Kirche, die allein auf menschenumfassende Einheit Anspruch erhebt (mit dem innersten Rechte der höchsten und unteilbaren Werte, die sie und *nur* sie verwaltet), auch die Kirche *soll* nicht und *will* nicht die geistige Kultur *direkt* leiten — und sie darf es auch nicht, wenn sie sich nicht selbst partikularisieren will. Nur darauf muß sie und soll sie einen Anspruch erheben, einmal die Fülle originaler Kultur vor allem politischen Nationalismus und Imperialismus, auch den sogenannten geistigen Imperialismus zu schützen, und sodann es klar auszusprechen, wo sie durch eine Kulturrichtung die religiösen Gesamtheitsgüter des Corpus Christi *verletzt oder in Frage* gestellt sieht.

Gerade dieser Anspruch der Kirche und ihrer Spitze, der höchsten kirchlichen Autorität, der Anspruch einer Oberaufsicht auch über das geistige Kulturleben — soweit es Heilsdinge berührt — hatte vor dem Kriege das moderne Europa in allen Nationen vielleicht am stärksten

von der Kirche zurückgestoßen. Wie man nichts mehr wissen wollte von dem christlichen Sittengesetz als oberstem Prinzip der äußeren Staatspolitik, so wollte man auch nichts mehr wissen von einer christlich-kirchlichen Inspiration des höheren Kulturschaffens, der Kunst, der Philosophie, der Wissenschaft; und eben weil diese lebendige, zusammenhaltende Inspiration der Kulturgebiete und Kulturnationen sich im Laufe der Neuzeit immer stärker aufgelöst hatte, auch sprachlich, methodisch und hinsichtlich des Stiles zunehmend von einem sich immer schärfer und enger zuspitzenden, die Ergänzungsnotwendigkeit aller Nationen leugnenden Kulturnationalismus abgelöst war, mußten in der Tat die Eingriffe der kirchlichen Autorität — wo sie stattfanden — auf die Träger jenes außerchristlichen Kulturgedankens wie fremde, mechanische, äußere Eingriffe wirken. Von den führenden Gruppen der meisten Staaten wurde der kirchlichen Autorität prinzipiell das Recht versagt, in die sogenannte Autonomie der Vernunft und Kultur unmittelbar in Heilsfragen einzugreifen. Nun steht es aber so: Da alle menschlichen Tätigkeiten, auch die höchsten geistigen, immer zugleich Gemeinschaftstätigkeiten sind, so ist die besondere Natur und der Gehalt der jeweils das Leben beherrschenden Gemeinschaftsidee auch für den Fortgang, den Geist und den Ertrag dieser Tätigkeiten von größter Bedeutung. Die menschlichen Zustände bilden stets und überall eine strenge innere Stil- und Struktureinheit. Wo z. B. staatlich irgend eine Form des absoluten Staates herrscht, wo wirtschaftlich freie Konkurrenz und ausschließlich Erwerbswirtschaft im Gegensatz zu Bedarfsdeckungswirtschaft, wo schrankenloser Individualismus oder Sozialismus das christ-

liche Gemeinschaftsideal zersetzt haben, da ist auch geistig nicht nur das Miteinanderglauben in einer Kirche, sondern auch das Miteinandererkennen sowohl in der zeitlichen Folge der Epochen als im räumlichen Nebeneinander der bei der Erkenntnis Mitwirkenden im Kerne aufgehoben. Wie im Mittelalter ganze Generationen an einer einzigen Kirche bauten — ohne die Stilidentität des Bauwerkes aufzuheben, so vermeinten auch z. B. die Philosophen verschiedener Nationen jener Zeit generationenlang, trotz der verschiedenen Färbungen ihres Weltdurchblicks, an einer Philosophia perennis zu bauen. An die Stelle dieses organischen und naiven Miteinanderdenkens, -schauens, -fühlens der Zeiten und Völker traten im Laufe der neuzeitlichen Geistesentwicklung die zwei eng zusammengehörigen Prinzipien, das Prinzip des tausend Unterformen durchlaufenden subjektivistischen Kritizismus und das Prinzip des Gegeneinanderarbeitens der Nationen, und innerhalb der Nationen der sogenannten Schulen, innerhalb der Schulen wiederum der Individuen und dazu das Gegeneinanderarbeiten der Epochen und Generationen, von denen jede die vorhergegangene übergipfeln, übertreffen wollte, um von der folgenden sofort wieder — kaum geboren — ins Nichts gestürzt zu werden. Das Tempo dieser Abwechslung von Geburt und Tod beschleunigte sich immer mehr. An die Stelle einer naiven, geistigen, liebegeleiteten Hingabe an die objektive Welt im Anschauen und Denken, im steten Bewußtsein, der menschliche Geist, als aus Gott, dem Borne der Wahrheit stammend, sei auch fähig, das Sein der Dinge selbst einsichtsvoll zu ergreifen, trat die prinzipielle Mißtrauensstellung in die eigenen Geisteskräfte und das, was ich die

tiefe »Weltfeindschaft« des modernen Denkens nenne, d. h. die Verleugnung aller der Welt selbst angehörigen Qualitäten, Formen, Werte, Gestalten und eine Auffassung der Welt als eines heillosen, materiellen Breies — aus dem der Mensch durch seine Verstandestat und Arbeit erst etwas Sinnvolles zu machen habe. Die Kantische Philosophie ordnet sich z. B. dieser Formel als ein Spezialfall unter. Streng analog hierzu trat sozial — als regierende Seele des Kulturschaffens — an Stelle des liebevollen Zusammen- und Miteinandersichorientierens in allen Dingen der geistige, eitle Konkurrenztrieb, je etwas gans Besonderes zu machen und die Wahrheit nicht zu gewinnen durch eine unmittelbare Beschäftigung mit der Sache selbst, sondern durch primäre Kritik, durch Aufdeckung der Irrtümer, der Täuschungen anderer. Daß wir — wie Goethe sagt und Augustinus schon erkannte — die Dinge recht nur erkennen können, soweit wir sie irgendwie lieben, daß wir miteinander erkennen können nur soweit, als wir auch vorhergehend einander lieben und miteinander dieselbe Sache lieben — so wie ja auch Gott selbst nur aus Seinem liebegeleiteten Erlösungswillen heraus uns in Seinem Sich für unsere Sünde opfernden Sohne die offenbarungsmäßige Erkenntnis Seines inneren Wesens erschloß, und nur die Liebe in uns diese Mitteilung voll aufnehmen kann —, das wurde prinzipiell verneint.

Ein von der Gemeinschaft, ja von der gesamten übrigen Seele sozusagen abgelöstes, aus ihr herausgerissenes individuelles ‚Denken' oder bei anderen ebenso isolierte Sinnesempfindungen wurden (das erstere z. B. durch Descartes) für die einzig berechtigte Quelle der Erkenntnis erklärt. Es wäre gewiß sehr unsinnig und ungerecht, nicht

zu sehen, daß beide Prinzipien, der subjektive und idealistische Kritizismus, wie das sich überflügelnde Gegeneinanderarbeiten gewaltige Erfolge auf dem Boden der Philosophie, der Wissenschaften, der Natur, der Seelen- und der Gesellschaftslenkung bewirkten und aus sich heraus in ihrer Art Großes vollbracht haben. Aber — und dieses Aber ist die gewaltige Lehre des Weltkrieges, der gewaltige Umkehrruf Gottes an uns und ganz Europa — auch diese Erfolge der europäischen Kulturarbeit waren nur möglich, weil die christliche Epoche des europäischen Mittelalters und ihr geistiger Universalismus ein so großes, inneres Kapital an gemeinschaftsbildenden Geistesmächten in allen Nationen und Gruppen Europas aufgestapelt hatten, daß dieses Kapital überall heimlich und selbst wider Wissen der Beteiligten ihre auseinanderstrebenden Geister in der Tiefe doch zusammengehalten; daß ferner durch die nachdauernde Kraft der älteren Denkweise das christliche Vertrauen auf die Fähigkeit des menschlichen Geistes, die Welt selbst ergreifen zu können — und nicht nur ihr Bild in uns —, auch durch den Kritizismus nicht völlig gebrochen ward. Die wichtigste Neuheit für Europa, ja eine Neuheit, die durch ihre Wichtigkeit verdiente, auf allen Straßen laut verkündigt zu werden, ist der zweifellose Tatbestand, daß außer der noch in Europa befindlichen gläubigen Christenheit — und auch sie ist schon weithin, wie die Kampfschriften der französischen Katholiken zeigen, in das Übel mithineingezogen —, dieses Kapital, diese unbewußte Erbschaft, heute so gut wie aufgebraucht ist.

Wie der Forscher im wissenschaftlichen Experiment die Ursachen von anderen Ursachen isoliert, damit er

sehen kann, was sie und nur sie wirken, so hat der Weltkrieg die Kraft der beiden genannten modernen Prinzipien gleichsam auf sich selbst gestellt, sodaß wir sehen, wohin sie allein führen: Zu einem Weltkrieg auch der Geister, zum Turmbau zu Babel in Weltformat. Aber gerade dadurch hat der Weltkrieg jenes tiefste bisher verborgene Geheimnis Europas, das Geheimnis, daß Europa heimlich auch in seinen Gruppen säkularster Gesinnung vom Christentum, vom Geisteserbe der Kirche gelebt hat, aller nur irgendwie zum Sehen gutwilligen Welt entschleiert. Er hat diese Wahrheit mit blutigen Lettern, die jeder sieht, an den Himmel geschrieben. Nicht die hoheitsvolle, christliche Neutralität, nicht die einzelnen Handlungen des Hl. Vaters zur Linderung des Kriegselendes, nicht seine und der Kirche ergreifenden Friedensgebete allein haben zu der merkwürdigen Erscheinung geführt, daß heute bis tief hinein in die modernste Moderne die katholische Kirche und ihr Oberhaupt neues Ansehen und eine neue moralische Würde gewinnen. Hinter diesen reinen, erhebenden Eindrücken steht ein Anderes und Tieferes: Die langsam sich auch in der unbewußten Tiefe der modernen Seele entfaltende, wie ein lichter Engel heraufsteigende neue Einsicht, daß nur ein bewußtes Zurück zu den heiligen Geistes- und Lebensquellen, aus denen die Geschichte Europas bis zur Stunde auch da heimlich genährt war, wo es die Menschen bewußt nicht Wort haben wollten, ja daß — konsequent denkend — nur ein Zurück zur heiligen Kirche und der allein von ihr rechterkannten und verwalteten, christlichen Gemeinschaftsidee Europa als den bisher führenden und leitenden Kulturkreis der Welt noch zu erretten vermag. Es war nicht nur ein Irrtum oder

eine Reihe von Irrtümern, die uns das Maß der Europa zusammenhaltenden Einheitskräfte (als da waren Kommunikationstechnik, Arbeiterinternationale, internationales Finanzkapital, internationale Wissenschaft, Kunst, europäisches Gewissen, Solidarität der weißen Rasse, internationales Privat- und Völkerrecht usw.) so ungeheuer überschätzen ließen: Es war die grundverkehrte *Denkmethode und Fühlgewohnheit*, zu meinen, es könne die unbedingt nötige Einheit des moralischen Weltbaues durch irdische Kräfte ‚von unten' her *dauernd* getragen werden, als bedürfte die Einheit dieses Baues nicht dauernd und wesentlich, nicht nur zu ihrem Fortschritt, sondern nicht minder zu ihrem *Fortbestand* an *erster* Stelle mächtiger, religiöser, geistiger und moralischer Zentralkräfte von ‚oben' her, d. h. Kräfte, die sich nicht auf Interessengemeinschaften, nicht auf bloße Rechtsverträge, nicht nur auf eine (so gewaltig überschätzte) sogenannte Gleichförmigkeit der menschlichen Natur und ihrer isolierten Verstandesveranlagung stützen, sondern Kräfte, die allein bestehen in Offenbarung, Gnade, Erleuchtung der Vernunft und der Herzen, und in einer diesen unsichtbaren Kräften entsprechenden, sichtbaren Organisation — einer Organisation, die ihrerseits erst auch jene unteren gemeinschaftsbildenden Mächte zu der ihnen möglichen Wirksamkeit gelangen läßt.

Ist es — wie ich sagte — heute die Einsicht aller Besten, daß wir im Ökonomischen und Politischen vor einem die Kräfte organisierenden Zeitalter stehen, so muß auch — bei der inneren Zusammengehörigkeit aller Teile des sozialen Lebens — das *geistige* Leben, also auch Philosophie, Kunst, Wissenschaft an jenem tiefgehenden

Wandel teilnehmen. Auch sie müssen sich allmählich im Sinne der Idee christlicher Gemeinschaft umbilden. Es müßte unser gesamtes europäisches, kulturelles Schaffen den Geist liebegeleiteter, wahrer Kooperation der Individuen, Schulen, Nationen, Generationen wiedergewinnen. Es müßte das geistige Leben demgemäß auch das Prinzip der liebevollen Hingabe an die objektive Welt und den Gedanken ihrer unmittelbaren Seins-Erfassung in Wahrnehmung und Erkenntnis an Stelle des bisherigen sogenannten ›Idealismus‹ und ›Kritizismus‹ — die allesamt auf jener falschen Weltfeindschaft beruhen — wieder in sich aufnehmen. Und alle Philosophie, Kunst und Wissenschaft müßte wieder lernen, die Wesenskonstanten der Welt und ihre Zusammenhänge, die an ihren zufälligen Einzeldingen erschaubaren göttlichen Wesensideen, nach denen Gott die Welt geordnet, gegenüber allem bloß Veränderlichen der Welt und technisch durch uns Beherrschbaren an ihr wieder zu sehen, zu achten und zu lieben. So sind die inneren Folgen der christlichen Gemeinschaftsidee auch für das ganze Kulturdasein, in Theorie und Werk neu zu entwickeln, und es ist das hohe Gut auch der christlichen Kulturgemeinschaftsidee an die leeren Stellen zu setzen, die in den Gemütern durch den Zusammenbruch der vor dem Krieg so stark überschätzten Kräfte geistiger Menscheneinigung durch die außerchristliche Kulturidee entstanden sind. Das muß eine unserer allerwesentlichsten Aufgaben zum Wiederaufbau des Gemeinschaftslebens sein. Sehen Sie sich z. B. jenen unseligen Sünder Friedrich Adler an, der jüngst auf den Grafen Stürgkh schoß, der selbst so liebenswert ist als seine Tat furchtbar und hassenswert. Seine entsetzliche

und psychologisch doch sehr wohlbegreifliche Tat war die Folge seiner Verzweiflung an der Internationale, die dieser Arme allein als übernationale, überstaatliche, menschlichen Zusammenhang bewirkende Macht kannte; deren Sekretär für den 1914 in Wien in Aussicht genommenen Kongreß er war; mit deren Existenz er sich und seine ganze moralische Würde identifizierte, an die er wie an einen Götzen glaubte — so glaubte, wie der Mensch nur an Gott und an keine irdische Institution glauben darf; mit deren Zusammenbruch folgerichtig auch seine moralische Existenz zusammenbrach. Sehen Sie diese fast wildtragische Figur, die aus falscher, maßloser, der menschlichen Sündhaftigkeit vergessender Verdammung des Krieges überhaupt, als ‚Massenmordes' zu einem wahren und wirklichen Mörder wurde — nicht aus einem egoistischen Grunde, nein mit der an sich reinen und hohen subjektiven Intention, sich selbst einer Idee zu opfern. Betrachten Sie diese Figur als ein Symbol für die gleiche oder analoge Enttäuschung Tausender und Abertausender, die nur weniger fanatisch, aber auch weniger sich selber treu und von denen die meisten vielleicht sogar nur viel weniger subjektiv moralisch waren. Dann werden Sie wissen, was Sie zu tun haben.

Ebenso wichtig als die Weisungen, die uns die christliche Gemeinschaftsidee für die Fortentwicklung der politischen Organisation und der geistig-kulturellen Gemeinschaft gibt, sind die Fingerzeige, die für unsere Stellungnahme bezüglich des andern der genannten Gegensätze aus ihr hervorgehen. Ich nannte sie — die Sache vereinfachend — freies, wirtschaftliches Konkurrenzsystem und Staatssozialismus. Es steht hierbei durchaus nicht so, daß

aus der christlichen Gemeinschaftsidee und den Grundsätzen der christlichen Ethik, und der diesen Grundsätzen gemäßen, objektiv gültigen Abstufung der Welt- und Geistesgüter, ein ganz bestimmtes Wirtschaftssystem hervorginge; oder gar aus diesen Grundsätzen logisch herzuleiten sei. Das ist schon darum ausgeschlossen, da die christliche Gemeinschaftsidee und diese Abstufung der Güter ein Ewiges, Dauerndes ist, die ökonomischen Systeme, unter denen die Völker leben, aber dem reichsten historischen Wechsel unterliegen. Sie unterliegen sogar einem noch reicheren Wechsel wie die politischen Verfassungsformen. Die Existenz eines jeden solchen Systems und seine Beschaffenheit ist ja von einer schier unermeßlichen Anzahl von Ursachen abhängig, von Ursachen, die mit der religiösen Weltanschauung der Träger des Systems wenig, oder nur sehr indirekt oder gar nichts zu tun haben; z. B. von der tätigen oder kontemplativen Anlage der Völker, ihrem Temperament, ihrer nationalen Erfindungskraft, von Boden, Klima, Naturschätzen, vom Stand der Technik und herrschenden inneren und äußeren Rechtsverhältnissen und tausend anderem mehr. Aber wie sich überall in Natur und Geschichte der Geist den Körper baut, so ist auch jedes ökonomische System in erster Linie abhängig von einem Faktor, den wir den je grundherrschenden ‚Wirtschaftsgeist', oder das je grundherrschende ‚Wirtschaftsethos' der je vorbildlichen und führenden Schicht in einem Lande nennen können. Dieser Faktor macht die zusammenfassende innere Seele auch der äußeren Organisation aus, und er drückt sein Siegel auf jede noch so geringe ökonomische Handlung und Daseinsform. Durch die Vermittlung dieses Wirtschaftsethos der je führenden vorbildlichen Schicht hindurch

übt aber die religiöse Weltanschauung, und an erster Stelle die Gemeinschaftsidee, die sie enthält, auch auf die Gestaltung des Wirtschaftslebens eine unermeßliche Wirkung aus. Gerade neuere Forschungen des ausgezeichneten Nationalökonomen Max Weber, desgleichen Forschungen von E. Troeltsch, W. Sombart u. a., die in dieser Richtung z. B. die Beteiligung des Calvinismus und anderer protestantischer Sekten an der Entstehung des modernen Kapitalismus, neuerdings den Zusammenhang der großen Weltreligionen auch Chinas und Indiens, mit den Wirtschaftssystemen dieser Länder genau untersuchten (siehe hiezu Max Webers Arbeiten in den letzten Heften des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik), haben diese Tatsache über jeden Zweifel erhoben.

Daß jenes ‚liberale' Wirtschaftssystem des »laisser faire«, dessen Geist ein durch keine Idee von Bedarfsdeckung begrenztes Arbeits- und Erwerbsstreben der einzelnen ökonomischen Individuen gewesen ist, welches ein besonderes Verteilungsproblem (d. h. ein Problem »gerechter« Verteilung) der materiellen Güter nicht kannte, sondern nur das Problem der *maximalen Produktion* der Güter und das auf deistischem Religionshintergrund in einem durchaus falschen Glauben an die natürliche Harmonie der bloßen Triebe auch die beste Güterverteilung von einer *absolut freien Konkurrenz* der Wirtschaftssubjekte und vom grenzenlosen Freihandel erwartete, den Atem der Geschichte seit langem schon nicht mehr für sich hatte, das brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Längst leben wir ja schon im Zeitalter weitgehenden Staatsbetriebes, einer kraftvollen Sozialpolitik und der aus ihr entstammenden deutschen, in Eng-

land durch Lloyd George nachgeahmten Arbeitergesetzgebung, im Zeitalter der großen Arbeiter- und Unternehmerorganisationen, und — wirtschafts- sowie außenpolitisch — in einem Zeitalter des sogenannten Neomerkantilismus, in dem der Staat der Arbeit, der Ware und den Gütern die Wege bahnt, schließlich, wie wir heute sehen, mit der Gewalt der Waffen. Der Krieg hat uns dazu das wunderbare Schauspiel gebracht, daß die Arbeiterorganisationen in unserem Lande, voran die Gewerkschaften, auch die sozialdemokratischen, welch letztere von Hause aus mehr aus einem staatsfeindlichen als staatsfreundlichen Geiste heraus entsprungen waren, sich mit dem Staate, ja sogar vielfach mit den ihnen früher so oft verhaßten Unternehmerorganisationen zusammenschlossen zu einer einzigen, geschlossenen, großen, nationalen Arbeitsgemeinschaft. Wir sahen den demokratischen Sozialismus in unserem Lande aufhören, sich wie einen Staat im Staat zu fühlen, sahen ihn seine Hoffnungen auf eine internationale Klassenrevolution zum größten Teile begraben; sahen ihn sich praktisch und tätig einordnen in den lebendigen Staatsorganismus, sahen ihn seine Kritiksucht zurückstellen, seine Zukunftstaatsutopien vor praktischer Gegenwartsarbeit fallen lassen. Wir sahen auch einen größeren Teil unserer leitenden Industrie-, Handels- und Finanzkreise aus ihren Geschäften gleichsam heraustreten, nicht nur unerhörte Geldopfer für die Kriegskosten bringen, sondern sich betragen wie freiwillige Beamte des Staates, die in all ihren Maßnahmen nicht mehr nur an ihre und ihres Betriebes geschäftlichen Vorteile, sondern an die Wohlfahrt des Ganzen denken. Der Geist des Opfers, d. h. der Geist jener zentralsten Idee des christlichen Glaubens, die wir in ihrer erhaben-

sten Form immer neu anschauen und mitvollziehen in den mystischen Tiefen der heiligen Messe, schien die gesamte Lebensluft zu erfüllen und sich auch in die irdischen Sphären des ökonomischen Daseins herabzusenken.

Gewiß, das sind große, tiefgehende Wandlungen, seelenaufwühlende Erlebnisse! Aber in welche Richtung soll unsere Weltanschauung sie leiten? Und wie soll sie diese neugeborenen Kräfte über ihre momentane Existenz hinausführen?

Nun viele, sehr viele unserer besten Deutschen sehen in diesen gesamten Vorgängen schon so etwas wie die beginnende Verwirklichung des Sozialismus[1] zwar gerade nicht in der Form, wie sie Karl Marx, nein, mehr in jener Form, wie sie etwa Ferdinand Lassalle geträumt hat, d. h. in der Form eines politisch zwar monarchistischen, aber wesentlich staatssozialistischen, nationalen Gemeinwesens. Man denkt sich das so: Man will die Kriegsorganisationen mit ihren weitgehenden Eingriffen in die Freiheit des Wirtschaftslebens nicht nur zu einem großen Teile über die Kriegszeit hinaus erhalten — wieweit dies richtig ist, ist nur eine Zweckmäßigkeitsfrage; man will sie vielmehr zum Ausgangspunkte eines grundlegenden Umbaues unserer gesamten Wirtschaftsverfassung machen; ja man will den Krieg und das, was er und seine Not uns an staatssozialistischen Maßnahmen und Gesetzgebungsakten abgerungen hat, gleichsam zu einer Auslösung machen eines dauernden und wesentlichen Umschwunges unserer Wirtschaftsverfassung — in einer Richtung, die, wie man uns

[1] Vgl. hierzu meine Bemerkungen ‚1789 und 1914' zu Joh. Plenge's Buch »1789 und 1914« im Archiv f. Sozialw. und Sozialpolitik, Bd. 42, Heft 2 und meinen Aufsatz über W. Rathenaus Buch »Kommende Dinge« im Hochland 1917.

sagt, unserer alten deutschen Anlage und Geschichte, die uns jahrhundertelang das Bild einer in Ständen, Zünften, Genossenschaften aller Art organisierten Wirtschaft darbot, wieder mehr entspräche. Forderungen, wie die nach einem Frauendienstjahr — gleichfalls stark staatssozialistisch gefärbten Ideen entsprungen, weiter nach einer nationalen Einheitsschule mit Beseitigung der Standesschulen und der Klassendifferenzen der Schulanstalten, gesellen sich gerne zu diesen Gedanken. Ist es der christlichen Gemeinschaftsidee entsprechend, solche Denkart zu bejahen? Ich beantworte diese Frage mit einem bestimmten Nein!

Es wäre ein grundlegender Irrtum, zuerst mit vielen Sozialphilosophen und Nationalökonomen, z. B. mit Dietzel, ein sogenanntes Sozialprinzip und ein sogenanntes Individualprinzip zu unterscheiden, und dann etwa die christliche Gemeinschaftsidee einfach auf die Seite der unter das sogenannte Sozialprinzip fallenden Gemeinschaftsideen zu stellen. Denn die christliche Gemeinschaftsidee ist ein Drittes, also weder eines von beiden, noch eine trübe Zusammensetzung aus beiden. Gewiß liegt es in der innersten Triebkraft der christlichen Gemeinschaftsidee, auch ökonomisch das Gemeinwesen zu organisieren, zu organisieren in ein System von Ständen, weiter in Berufs-Arbeitsgemeinschaften aller Art usw. Aber erstens hat dies im Geiste der christlichen Gemeinschaftsidee in solcher Weise zu geschehen, daß die geistig-leibliche, unteilbare Individualeinheit, deren Kern die gottgeschaffene Einzelseele ist, auch bis in ihr ökonomisches Dasein hinein einen selbständigen, freien, nur ihr zu eigenen Spielraum ihrer Rechte und ihrer Tätigkeiten sich bewahrt; und

zweitens so, daß sie nicht von einer zentralen Staatsallmacht gesetzlich erst gezwungen, sondern im wesentlichen — aus freien Stücken heraus, mächtig angefeuert durch eine moralisch-religiöse, nicht aber durch eine staatliche Macht, nämlich von ihrem natürlichen und sittlichen Gliedschafts- und Mitgliedschaftsbewußtsein in einer ganzen Anzahl verschiedenartiger, aber an Rang gleich dem Range der Güter und Tätigkeiten, mit denen jede es zu tun hat, verschiedenen und verschieden beschaffenen Gemeinschaften sich selbst mit ihresgleichen zu einem sittlichen Ganzen kooperativ zusammenschließt. Ich schrieb schon folgenden Satz[1]: ‚In einer unter Inspiration des religiösen Gedankens organisierten Menschengemeinschaft hat die kleinste Arbeit eines jeden einen weit über ihren unmittelbaren Zweck und die individuelle Absicht des einzelnen hinausgreifenden fühlbaren Sinn. Er weiß sich in ihr einen geheimen Befehl vollstrecken, der durch die verschiedenartigen Gesamtheiten, denen er angehört — Stand, Berufsgemeinschaft, Volkstum, Nation usw. —, mit verschiedener Stärke hindurch ertönt, der aber seinen letzten Ausgangspunkt im Gesamtsinne hat, den Gott, der Herr dieser Weltordnung, gegeben hat. Dieser Sinn und diese höhere Weihe der Arbeit ist dem modernen Menschen verloren gegangen und damit ein Weltsinn seiner Arbeit überhaupt.'

Das heißt aber: Nicht darauf darf es abzielen, daß jeder von uns eine Art wirklicher Staatsbeamter oder Staatsarbeiter in einem großen Bienenhause werde, sondern darauf kommt es an, daß auch der Nichtbeamte

[1] *Siehe »Soziologische Neuorientierung« in meinem Buche »Krieg und Aufbau«.*

und Nichtstaatsarbeiter mit dem religiös fundierten Bewußtsein und Gefühl einer Art von Amtscharakter und pflichtmäßigem Dienstcharakter seine Arbeit, auch die schwere, gerne und mit Freuden tue; seine Wirtschaft führe an eben der hohen oder niedrigen Stelle, wohin Gott es wohlgefiel, ihn durch seine natürliche Begabung, seine Standeszugehörigkeit und durch den Gang der gottgeleiteten Geschichte hinzustellen. Eben in dem Maße, als dies der Fall ist, wird der in unserem Volke vor dem Kriege viel zu starke Gegensatz von staatlicher Bureaukratie und Privatmensch, von Staat und Volk ermäßigt und erweicht, und gerade dadurch wird die bittere, den Nichtbestand eines christlichen Gemeinschaftsgeistes und damit eine sittliche Erkrankung des Volkskörpers schon voraussetzende Medizin eines alles aufzehrenden Staatssozialismus unnötig gemacht. Dieses Amtsgefühl, das im selben Maße, als es da ist, gerade den Beamten erspart und unnötig macht, muß von allem reglementierenden Staatssozialismus scharf unterschieden werden. Dieses Gefühl — nicht der Staatssozialismus — ist nun allerdings auch eine ebenso stark deutsche als katholische Tradition, und es gibt nur ganz wenige Grundelemente unseres sittlichen Bewußtseins, in dem sich katholisch und deutsch so glücklich und so tief decken wie hier. Darum müssen wir aber auch zwischen einer wesentlich freien Wirtschaft, die nach Beendigung des Krieges die nur vorübergehend notwendigen staatssozialistischen Maßnahmen wieder abwirft, und dem falschen altliberalen ungeordneten Konkurrenzsystem scharf scheiden. Der Geist und grenzenlose Trieb des Konkurrierens, des bloßen Mehrhaben- und Mehrseinwollens aller gegen-

über allen, dieser Geist, nicht die Freiheit der Wirtschaft als objektive Rechtsinstitution ist das Falsche. Und dieser Geist grenzenloser Pleonexie, dieser spezifisch unvornehme, alles echte Selbstwertgefühl verleugnende, dieser im schärfsten Wortsinne ‚gemeine' Geist, kann prinzipiell einen Staat und seine Wirtschaftsbeamten ganz genau so gut erfüllen, wie er bei wesentlich freier Wirtschaft die einzelnen nicht notwendig zu erfüllen braucht. Das ist die verderbliche Schiefe des Gegensatzes, den heute so viele machen, wenn sie meinen, daß Staatssozialismus und freie Wirtschaft als objektive Rechts- und Organisationsformen schon etwas über den Wirtschaftsgeist einer historischen Wirtschaft aussagen. Ist z. B. der Geist der Pleonexie und Konkurrenz in der vorbildlichen Minorität eines Gemeinwesens der spiritus rector, so überträgt er sich, wenn dieses Gemeinwesen individuelle wirtschaftliche Formen verläßt und vorwiegend staatssozialistische Formen annimmt, nur einfach auf das neue Subjekt ‚Staat', das jetzt im Verhältnis zu anderen Staaten und desgleichen im Verhältnis zu der nichtleitenden Bevölkerung des Staates diesen verderblichen Geist nur in neuer Form befriedigt. Keineswegs verschwindet also notwendig dieser Geist durch ein staatssozialistisches neues System. Auch für die gerechtere Verteilung der Güter ist Staatssozialismus nur dann eine Hilfe, wenn, — ja wenn es eben der Geist der Gerechtigkeit ist, der die Leiter und Beamten dieses staatssozialistischen Staates beseelt. Sonst kann Staatssozialismus genau so zu einseitigster Bereicherung der leitenden Wirtschaftsbeamtenschaft führen wie das freiere System. Ist es gar der, die finanzkräftige und im Kriege zum Teil erst reich gewor-

dene Volksschicht an die Spitze des Staates führende Krieg, der das staatssozialistische System zuerst als Notwendigkeit auslöst, so besteht um so *weniger* Grund zur Annahme, daß sich dauernd, nicht nur als momentanes Zugeständnis dieser herrschenden Schicht an die am Kriege leidende Masse — schon, um sie während des Krieges in guter Laune zu erhalten —, die Güterverteilung *gerechter* gestalten werde als in der freien Wirtschaft. Und dazu kommt noch eins: Wir Christen glauben zwar, daß die staatliche Obrigkeit überhaupt von Gott stammt — niemals eine besondere Verfassung oder gar Regierung —, auch daß der Staat das eventuelle Recht hat, in das Wirtschaftsleben ordnend einzugreifen und sich die Menschen als ökonomische Subjekte bis zu einer bestimmten Grenze zu unterwerfen: Aber wir glauben auch fest, daß der Mensch schon als Subjekt *geistiger Bildung*, Sprachbetätigung und Kultur, erst recht aber der Mensch als *religiöses Subjekt* und als Glied am Leibe Christi dem Staate, dem von ihm gesetzten Rechte und allem möglichen ‚Zugriff' durch ihn *unbedingt* überlegen ist. Wären wir aber bei der Herrschaft eines stark erweiterten Staatssozialismus einmal wirtschaftlich und in unserer ganzen Lebenshaltung vom Staate gänzlich abhängig, so könnte uns der Staat auch in diesen *geistigen* Dingen, ja selbst bis in die Sphäre des religiösen Gewissens hinein, in diejenige Richtung zu zwingen versuchen, die dem Geiste seiner jeweiligen Regierung angemessen ist. In unserem Falle müssen wir uns aber darauf gefaßt machen, daß schon aus den *technischen* Gründen, welche die eminent schwierigen ökonomischen, finanz- und steuertechnischen Aufgaben nach dem Kriege mit sich

bringen, auch derjenige Typus ‚deutscher Mensch' an die Spitze der höchsten Reichsämter — wenn auch vielleicht nicht der höchsten — gelangen wird, der vermöge seiner Fachkenntnisse, seiner Gewandtheit und Erfahrung in diesen Dingen die klügsten Lösungen verspricht. So hochachtbar uns seine Vertreter sein werden, so werden sie doch nicht nur ihre Fachkenntnisse, sondern ihre gesamte Lebens- und Weltanschauung auf ihre Plätze mitbringen; und daß es unwahrscheinlich ist, daß diese der christlichen Weltanschauung besonders ähnlich oder ihr freundlich gesinnt sein wird, das brauche ich Ihnen hoffentlich nicht zu sagen.

Also nicht auf Einführung eines systematischen Staatssozialismus, sondern auf die Ausbreitung des der christlichen Gemeinschaftsidee gemäßen Wirtschafts*geistes* kommt es an. Da aber können wir vor allem an zwei Punkten anknüpfen: an die mit Sicherheit eminent folgenreiche gänzliche Zertrümmerung der Zukunftsstaatsidole unserer Arbeitermassen durch den Krieg und an die bestehende Tendenz der besten Elemente dieser Massen, aus einer fluktuierenden, staatsfeindlichen und oft auch kirchenfeindlichen *Klasse* sich zu einem mit sicheren Rechten ausgerüsteten festen *Stand* zu gestalten, und sich dem nationalen Leben als solcher zu inkorporieren.

Man kann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, aus geschichtlicher Bildung usw. über das Idol, in dem ein so großer Teil unseres Volkes vor dem Kriege gelebt hat, über den sogenannten ›Zukunftsstaat‹, lachen. Sicher widerspricht dieses Idol allen Grundgesetzen der menschlichen Natur. Aber man sollte dabei erwägen, daß es immer lieblos ist, nichts als zu spotten und zu lachen

über das — und wäre es auch irrtümlich —, wovon die Seele eines Menschen heimlich lebt, auf was sie baut und auf was sie hofft, um dessentwillen sie ein schweres Leben erträgt. Und hier handelt es sich nicht um eine, sondern um gar sehr viele Seelen. Ich weiß nicht, ob Ihnen bekannt ist, daß gerade auch diese moderne Zukunftsstaatsidee psychologisch eine religiöse Wurzel hat. Sie wissen, daß sie aus der Gedankenwelt von Karl Marx stammt; Sie wissen, daß Marx Jude war, und Sie wissen, daß das gläubige Judentum noch heute den Messianismus zu einer seiner tiefsten Glaubenswurzeln hat. All sein großes Leiden trug Juda kraft dieser vor ihm herschreitenden messianischen Hoffnung. Auch die ungläubig gewordenen Juden behielten diese Form des Denkens und Zukunftshoffens bei, wenn sie auch an die Stelle des kommenden Messias der gläubigen Juden ganz andere Inhalte, z. B. ganz moderne, setzten, — Inhalte, die sich ihnen aus ‚wissenschaftlichen' Überlegungen zu ergeben schienen. Wir wissen, daß die seelische Wurzel der Zukunftsstaatsidee diese jüdische religiöse Denkform des Messianismus in Marx war[1]. Bei einem gewaltigen Teil unseres Volkes fungierte diese ihrer Herkunft nach selbst religiöse Zukunftsstaatsidee ganz ohne Zweifel als Surrogat einer positiven Religion. Der sogenannte ‚Zukunftsstaat' stand im Bewußtsein der Menschen eben da, wo Gott zu stehen hat, und seine selige Anschauung im Leben der Ewigkeit. Kein Wunder auch! Ich halte es für einen genau beweisbaren Satz der Religionsphilosophie und -psychologie, daß das endliche Bewußtsein nicht die Wahl hat, an etwas zu glauben oder

[1] Siehe hierzu auch die treffenden Ausführungen von J. Plenge in seinem Buche ‚Marx und Hegel'

an etwas nicht zu glauben. Jeder Mensch, der sich und andere genau prüft, wird finden, daß er sich mit einem bestimmten Gute oder einer Güterart so identifiziert, daß sein persönliches Verhältnis zu diesem Gute in die Worte faßbar ist: ‚Ohne dich, an das ich glaube, kann ich nicht sein, will ich nicht sein, soll ich nicht sein.' — ‚Wir beide, ich und du Gut, wir stehen und fallen zusammen.' Dieses Gut wechselt freilich für die Individuen und Völker, Klassen usw. in seinem Inhalt unendlich. Den Mammonsdienern ist es das Geld, den absoluten Staatsgötzendienern der Staat, demjenigen, der die Nation zum ‚höchsten Gute' macht, ist es die Nation. Dem Kinde ist es vielleicht seine Puppe. Also der Mensch glaubt entweder an Gott, oder er glaubt an einen Götzen. Kein Drittes! Daraus aber folgt: Wird ein Mensch an seinem Götzen irre, wird er über die Stelle, die er ihm einräumte im System seiner Güter, wird er in dem, was er in ungeordneter Weise liebte. hoffte, glaubte, enttäuscht, so sollten alle, alle um ihn herum voll Liebe, voll Ehrfurcht, voll Ergriffenheit auf diesen Menschen hinschauen. In ihm kann sich jetzt Großes begeben: er kann reif werden für den Glauben an den wahren Gott. Unsere Vernunft und unser Herz haben einen natürlichen Hang und Sinn nach Ihm. Sind nur die Götzen zerschmettert und entstehen Leeren da, wo jeder Mensch immer voll ist und voll sein muß, so neigt die Seele von selbst zu Gott zurückzukehren, und sie wird zurückkehren, wenn sie nicht durch neue Götzen vorzeitig abgelenkt wird. Also ist jetzt, nachdem dieses Idol großer Massen zerschmettert ist, für uns Unendliches zu tun. Sehen wir darauf, daß an den Abgrund unzähliger leerer Stellen der Glaube trete;

und wir werden viel dazu beitragen, daß unser Volk überhaupt wieder zum rechten Glauben zurückkehre.

Zweitens — und das ist mit dem ersten inniger verbunden, als man denkt — wirken wir dahin, daß aus der Arbeiterklasse ein Stand werde. Stand ist etwas Stehendes, etwas, worin der Mensch sich genügt, was der Mensch nicht gleich frei wählt wie einen ‚Beruf', sondern worin er sich ‚gestellt' findet; Stand ist aber auch wahre Beheimatung im Staate, Beheimatung im Bewußtsein fester, abgegrenzter, sicherer, von keinem antastbarer Rechtsbefugnisse. Von der christlichen Gemeinschaftsidee ist der Standesgedanke und eine bestimmte Rangordnung der Stände — den Gütern und Aufgaben angemessen, mit denen es die Stände zu tun haben — überhaupt unabtrennbar. Dagegen die Zahl, die Art der Stände und ihr Verhältnis zum Staate, die können historisch wechseln. Sie wissen, daß zu den sog. drei Ständen: Geistlichkeit, Adel, Bürgertum, seit der französischen Revolution ein sogenannter vierter Stand hinzutrat. Heute wäre es ganz falsch, von auch nur vier Ständen zu reden. Zum mindesten müßte man auch von beginnenden, werdenden Ständen reden bei den sogenannten Privatangestellten und den freien geistigen Berufen, die längst stärker mit dem vierten Stand sympathisieren als mit dem bürgerlichen Unternehmertum. Doch darauf will ich hier nicht eingehen und lieber sagen, was den Standesgeist gegenüber dem Klassengeist charakterisiert. Standesgeist ist charakterisiert durch die Liebe zum Werke, zu seiner Qualität als erstes Motiv der Tätigkeit und Arbeit, zum Bruttoertrag des Werkes als zweites, zum Nettogeldertage, d. h. zum Profit, erst als drittes Motiv. Der bloße Klassengeist dagegen beginnt

mit dem rein quantitativen ausmünzbaren Geldwert, und alles andere ist nur unwillig übernommenes Mittel zu diesem Zweck. Klassengeist ist mammonistischer Geist. Im Stande findet das Arbeitsstreben und Erwerbsstreben eine Grenze durch den ‚standesmäßigen Lebensbedarf' der Familie. In der Klasse ist dieses Streben unbegrenzt und findet erst durch die Konkurrenz aller mit allen die Schranke der bloßen Gewalt. Im Stande vergleicht man sich zwar mit Gliedern desselben Standes und sucht ihnen vorzustreben. Aber man vergleicht sich und seinen Zustand nicht fortwährend mit Gliedern anderer Stände, ein Vergleichen, das wie von selbst zu ungeheuerem Haß und Neid führt. Dagegen muß sich dort, wo es nur Klassen gäbe und keinerlei Stände, jeder mit jedem fortwährend vergleichen, da hier nicht der Inhalt der Arbeit, sondern immer erst das ‚Mehr wie ein anderer' (Mehrsein, Mehrhaben) als positives Tätigkeitsmotiv empfunden wird. Darum sind die Erscheinungen des Klassenhasses und Klassenneides von einer vornehmlich klassenmäßig aufgebauten Gesellschaft wesenhaft unabtrennbar. Und sie sind es um so mehr, als die Klassenunterschiede, die immer an erster Stelle Besitzunterschiede sind, bei derselben formalen staatsbürgerlichen Rechtsstellung der Menschen immer mehr wachsen, was ja, Gott sei Dank, im modernen Deutschland längst nicht mehr der Fall ist. Eine solche Gesellschaft ist schon vermöge ihrer Strukturform — ganz abgesehen von den besonderen individuellen Charakteren — gleichsam mit Haß und Neid geladen. Ein Stand hat weiter eine ‚Ehre' und ein ‚Gewissen', die Klasse nur ein Gesamtinteresse. Die Klasse hat nur die Rechte, die sie sich erkämpft, während sich

die Rechte des Standes durch innere gegenseitige Vereinbarung mit anderen Ständen und dem Staate frei bilden. Nun, unsere derzeitige soziale Ordnung ist noch eine merkwürdige Mischung von Ständen und Klassen, aber immer noch eine Ordnung mit bei weitem vorwiegender Klassenstruktur, andererseits freilich mit zweifellosen Tendenzen behaftet, sich in neue Standeseinheiten zu ordnen. Die christliche Gemeinschaftsidee gebietet uns, diesen Prozeß überall zu fördern. Dieser Prozeß kann nicht etwa durch ein bloßes Machen von oben her seitens des Staates ersetzt werden. Er muß sein ein Prozeß vor allem der freiwilligen Selbstorganisation, der erst bei einer gewissen so gewonnenen Reife der Standesgebilde auch zu einer bestimmten formalen Rechtsstellung dieser Gebilde im Staate führen kann. —

Ich habe mit Absicht hier nicht zu unmittelbar praktisch gesprochen. Ich habe dies unterlassen, weil mir heute nichts wichtiger erscheint, als die ewigen Werte der christlichen Gemeinschaftsidee mit den großen Richtlinien der weltgeschichtlichen Entfaltung in Beziehung zu setzen und sie so gleichsam lebendig und selbsttätig zu machen.

Der Zeitpunkt eines neuen, bisher freilich nur ahnbaren morgendlichen Geistes und Frühlings scheint nicht nur mir gekommen zu sein für die Wiedergewinnung eines großen Teiles der europäischen Welt für die christliche Gemeinschaftsidee. Tausend Zeichen künden diese Morgenröte an. Vielleicht habe ich andernorts einmal Gelegenheit, von diesen Zeichen zu sprechen und zu versuchen, sie zu deuten. Aber eben diese Aufgabe, diese durch den göttlichen Umkehrruf dieses Krieges an Europa sich ergebende neue

Situation legt allen Christen auch doppeltheilige Verpflichtungen auf.

Bisher hatten die christlichen Elemente Europas den größten Teil ihrer Energie darauf zu verwenden, sich gegen die brausenden Wogen der modernen Zivilisationen auf allen Gebieten nur zu erhalten, und die heilige Flamme ihres Glaubens vor ihren wilden Stürmen zu behüten. Das hatte eine Haltung und Stimmung zur Folge des vorsichtigen, ja ängstlichen Sichabschließens — einen gewissen Ghettogeist, einen Geist, der der weiten, offenen, freien Katholizität, der dem Seufzer des unendlichen Erbarmens, der im geistigen Innern der christlichen Kirche stetig ertönt, nicht ganz entspricht. Es war eine durch die Not geborene Lage. Nun aber sind die Grundfesten, auf denen diese säkulare, der christlichen Kirche fremdgewordene moderne Zivilisation aufgebaut ist, in ein mehr als bedenkliches Wanken gekommen — erschütternder, als es je ihre Geschichte aufweist!

Die skeptische Erschütterung dieser Zivilisation an sich selbst und ihren Glaubensideen beginnt zwar erst leise sich zu regen. Aber der Ruf nach Rettung wird immer lauter und bittender werden. Ein neuer Buß- und Reuewille und schwere Enttäuschung an all dem, was sie einst angebetet und dem sie anfänglich so sieghaften Mutes folgte, keimt jetzt schon in ihrem Herzen. Dieser Keim wird nach dem Kriege, wenn die Völker erst langsam gewahren werden, was sie getan haben, ein machtvoller, breiter, Europa durchflutender Strom werden, ein Strom von Tränen. Reue aber allein ist der Weg zur Erneuerung, der Weg zur Wiedergeburt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesamtheit.

In diesem Augenblick aber wird unendlich viel darauf ankommen, daß auch die christliche Kirche jenen Hilferuf erhorche und ihm folge, und daß all ihre Angehörigen an der Hand einer neuen Verlebendigung ihres Glaubens und ihrer Sitten, zuerst in ihrem eigenen Herzen, diese Herzen groß, offen und weit aufmachen, um aus ihnen den lebendigen, in der christlichen Kirche heimlich strömenden Glaubens- und Liebesstrom in eine Welt zu ergießen, die dieses Glaubens und dieser Liebe bedarf — die nach ihnen zu verlangen beginnt — ja sie verlangt wie nie zuvor.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas[1]

I.

In einer jüngst erschienenen Arbeit[2] hatte ich die Wogen des Hasses, die gegen das deutsche Volk andrängen, auf ihre vielseitigen Quellen zurückverfolgt. Ich hatte am Schlusse dieser Arbeit die sittliche Haltung geschildert, die mir gegen diesen Haß fast einer ganzen Welt angemessen schien. Es soll in Anknüpfung an das dort Gefundene hier die Frage sein: Wie ist die bis in ihre letzten Grundlagen erschütterte geistig-sittliche Kultur Europas — die im Winde flattert gleich einer zerschlissenen Fahne über Leichenfeldern — wieder aufzubauen? Welcher Geist, welche Gesinnung muß die Menschen dazu erfüllen? Welche Bildungswerte und Bildungskeime sind — ausgerichtet auf dieses hohe Ziel — zu fördern, welche zu verurteilen und zu bekämpfen? Welche Art von Erziehung, Lehre, Bildung muß die künftige Generation erhalten, damit solcher Wiederaufbau möglich sei? Was für ein in-

---

[1] Die nachfolgenden Gedanken sind zuerst vom Verfasser in Form eines Vortrages im Herbst 1917 an der Urania in Wien ausgesprochen worden. Obgleich die Einleitung des Aufsatzes, die für die damalige politische Situation eine Richtung der Losung zeigen sollte, heute ihren aktuellen Sinn verloren hat, ist sie von mir gleichwohl nicht gestrichen worden. Denn es darf der Folgezeit auch nicht der kleinste Beweis dafür entzogen werden, daß »man« auch schon zu diesem Zeitpunkt sehen konnte, wohin eine verderbliche Politik der deutschen Regierung und die Mentalität des deutschen Volkes das Reich steuern mußte.

[2] »Über die Ursachen des Deutschenhasses«, Leipzig 1917.

haltliches Bildungsideal und was für ein Leitbild persönlichen Menschentums an den Spitzen der Volkstümer, Staaten, Kulturorganisationen aller Art, — sei es als Staatsmann, Lehrer, Erzieher, Offizier, Priester, Bürger — müssen unserer Seele vorschweben, soll die zunächst fast aussichtslose Riesenaufgabe irgendwie gelingen?

Ich beschränke mich hier auf den kulturell-geistigen Wiederaufbau, im Gegensatz zum politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen — Aber wir müssen uns bewußt sein, daß auch dieser kulturelle Wiederaufbau nur ein Glied sein kann des ganzen und allseitigen Wiederaufbaues, und daß er an erster Stelle vom politisch-rechtlichen — im geringeren Maße auch vom wirtschaftlichen — mitbedingt ist.

Ein wahrhaft positiver Geist darf — auch wenn er den in die Weltacht erklärten Mittelmächten angehört — die große Tatsache nicht übersehen, daß die Teile der uns jetzt feindlichen Welt im Verlaufe des jetzt dreijährigen Krieges in einem Maße geeinigt wurden, wie es durch ein ganzes Jahrhundert des Friedens kaum möglich gewesen wäre, und dies nicht zum wenigsten auch in kultureller Richtung. Daß die Kraft dieser Einigung zuerst nur gemeinsamer Haß, gemeinsamer Kampf aller Art gegen die Deutschen war, ist furchtbar zwar für uns, hebt aber die große Tatsache selbst nicht auf. Die Einigung selbst, die mannigfachen Formen, die sie annahm, können und werden diese für uns furchtbare, aber vergängliche Ursache überdauern. Indem die Teile der Erdkugel nicht wirr untereinander kämpfen, sondern ihre Speere gemeinsam richten auf unser Herz allein — auf das Herz von Ländern, die auf dem Globus mikroskopisch genug aussehen —, ist das Problem der werdenden Einheit der Weltkultur und ins-

besondere des europäischen Geisteszusammenhangs sozusagen gewaltig vereinfacht worden. Nur noch der große Schritt — das »nur« gestattet der Maßstab, nach dem ich jetzt hier die Dinge betrachte — zu uns Deutschen hinüber ist nötig, nur noch eine einzige große Versöhnung und die Welt würde einiger sein, als sie je zuvor gewesen. Ob dieser Schritt vollzogen wird oder nicht, ob dieser große Schritt erfolgt oder nicht, hängt von unseren Feinden wie auch von uns ab. Aber nur uns selbst können wir zunächst beraten und Vorschriften erteilen, und darum sei hier auch nur von uns die Rede. —

Einheitsbildungen und Wege der Geistesströmungen, die wir Kultur nennen, folgen gewiß nicht eindeutig der Bahn der Staatenbildungen und der Politik. Sie gehen oft getrennte, oft sogar entgegengesetzte Wege — so wie z. B. Rom geistig gräzisiert wurde, indem es Griechenland eroberte. Aber so wahr dies ist: Es gibt — in der gegenwärtigen Lage — das Problem des politisch-rechtlichen Rahmens, von dem auch ein kultureller Aufbau Europas unmittelbar abhängig ist. Dieser bloße Rahmen genügt keineswegs zum kulturellen Wiederaufbau, aber er ist doch eine Bedingung dafür und eine unumgängliche.

Die Artung des politisch-rechtlichen Friedensschlusses dieses Krieges wird auch das Schicksal des kulturellen Wiederaufbaues Europas mitentscheiden; d. h. entscheiden, ob Europa fürderhin nur mehr sein wird ein geographischer Name in sich zerrissener, eifersüchtiger Völkerschaften oder eine mächtige geistige Einheitspotenz, welche, wie sie bisher die Welt leitete, der Welt auch fernerhin noch etwas Bedeutendes zu geben hat. Über Art, Inhalt des Gesamtfriedensschlusses wissen wir noch

nichts Sicheres. Vieles liegt noch in uferlosem Nebel. Daß wir mit Rußland zu einem Waffenstillstand kamen, und daß wir zuerst mit Rußland in Friedensverhandlungen eintraten, entspricht ganz dem Wunsche und der Hoffnung, die ich schon bei Beginn des Krieges geäußert habe, und entspricht noch mehr dem Zusammenhang von Postulaten für einen kulturellen Wiederaufbau Europas, die ich heute Ihnen übermitteln will. Vor allem aber möchte ich meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß der Geist der Note des österreichischen Kaisers an den Papst und die bedeutsame interpretierende Rede des Grafen Czernin in Budapest im allgemeinen mir eben diejenige politische und rechtliche Grundgesinnung ziemlich genau auszudrücken scheinen, die solche Einigung und solchen Wiederaufbau nicht direkt ausschließen, sondern — bei Vorhandensein sonstiger Voraussetzungen — ihn ermöglichen. Nur ein paar Bemerkungen seien mir noch erlaubt zu diesem Vordergrundproblem im ganzen der hier uns beschäftigenden Frage. Es betrifft diejenige politisch-rechtliche Form und Gliederung Europas, die nach meiner Meinung das Minimum an Bedingungen zu einem kulturellen Wiederaufbau Europas darstellen.

Ich gestehe aufrichtig, daß ich ebensowohl weniger als mehr »Pazifist« bin, als es dem jüngsten sogenannten Regierungspazifismus der Mittelmächte — in seinen ja auch hinsichtlich Deutschland und Österreich recht sehr verschiedenen Färbungen — entspricht. Ich bin es weniger, da mir das Wort »Weltabrüstung« — auch als noch so fernes, aber historisch absehbares Ziel — zu viel gesagt und mit ihm zu viel verlangt erscheint, und es mir richtiger erschiene, dafür gegenseitige »systematische

Abrüstung innerhalb aller der europäischen Geisteszone angehörigen Völker und Staaten« — und Abrüstung nur nach dem Maße und der Nähe dieser Angehörigkeit — zu setzen. Und ich bin oder glaube mich mehr »Pazifist«, da ich den wahren und allein christlichen Pazifismus ernster, friedfertiger Gesinnung noch deutlicher und schärfer möchte unterschieden und abgehoben sehen von dem Pazifismus bloßen Notstandes und der begreiflichen Furcht vor völlig unerträglichen Rüstungskosten nach dem Kriege. Nur jenen ersten Pazifismus friedfertiger Gesinnung kann ich aber als denjenigen ansehen, der innerhalb der Spannweite europäischen Wesens und Geistes als notwendige Atmosphäre jedes kulturellen Wiederaufbaues allein in Frage kommen kann. Entschlagen wir uns der Phrase des utopistischen Pazifismus vom »letzten Krieg«, einer Phrase, die ohne Ehrfurcht ist vor der Weltgeschichte und vor der Fülle ihrer Möglichkeiten. Wissen wir denn Bescheid, was an kriegerischen Gegensätzen noch liegen mag im ostasiatischen, von Japan geführten Expansionsdrang gegenüber der europäischen Kulturzone und gegen Amerika? Das wissen wir nicht. Für Japan z. B. existiert jener gewaltige Notstand gar nicht, der vom Grafen Czernin für die Weltabrüstung so lebhaft geltend gemacht wurde. Auch die inneren Kräfte, welche die Einheit der europäischen Völkerfamilie ausmachen und eben darum zuerst innerhalb ihrer einen wahren Geist friedfertiger Gesinnung fordern, in dessen Umhegung allein alle kulturelle Kooperation gedeihen kann, existieren nicht für dieses uns an Ethos, Geist, Sitte so grundferne ostasiatische Volk. Je mehr wir uns aber bescheiden der Phrase vom »letzten Krieg« entschlagen, desto unbescheidener, desto drängen-

der sollen wir innerhalb der europäischen Kulturzone etwas ganz anderes fordern als bloße Notabrüstung, nämlich den positiven, christlichen Geist wahrer und ernster Versöhnlichkeit und den Aufbau der ihm entsprechenden Rechtsinstitute. Nie und nirgends stiften bloße Rechtsverträge allein wahre Gemeinschaft; sie drücken sie höchstens aus. Friedfertiger Geist, Treue, Verständnis, geistig-kulturelle Nähe, Rechtssinn muß die Verträge baden und umwärmen — sollen sie mehr sein als rebus sic stantibus erfolgende Formulierungen gegenseitiger Machtverhältnisse und geschäftlicher Vorteile und Nachteile. Und noch in einem dritten Punkte möchte ich einer gewissen Abweichung von der Rede des Herrn Grafen Czernin Ausdruck geben. Die Forderung nach einer Abrüstung innerhalb der europäischen Staatenwelt darf nicht in hypothetischer Form und nur bezogen auf die jeweilige wechselnde Kriegslage gestellt werden, sondern muß es in absoluter Form. Diese Kriegslage hat sich schon jetzt[1] wieder gegenüber Rußland und Italien so weitgehend geändert, daß eine Auffassung, die jene Rede nur unter der Bedingung der »damaligen Kriegslage« gelten ließe, mit der Vernichtung ihres ganzen Sinnes identisch wäre. Schon der Sinn der Forderung einer dauernden europäischen Friedensordnung — in der ich von Anfang des Krieges an den wahren Sinn des Krieges erblickte[2] — verträgt solch hypothetische Abschwächung nicht. Keine Zeit der Geschichte ist mir erinnerlich, die leichter geneigt war, die Not zur Tugend emporzulügen, wie die Zeit dieses Krieges. Und

[1] Diese Worte wurden gesprochen unmittelbar nach der siegreichen Offensive der Mittelmächte gegen Italien.

[2] Siehe »Genius des Krieges«, Kap. »Die geistige Einheit Europas«.

also gibt es heute z. B. einen starken Notsozialismus und Notstaatssozialismus, von dem Viele Wunder nach dem Kriege, ja ein ganz neues Zeitalter der Menschheit erhofften. Und ganz analog gibt es auch den bloßen Notpazifismus, der nicht minder verschieden ist vom Geiste wahrer Friedfertigkeit als jener Sozialismus der Armut und Steuertechnik vom Geiste wahrer Solidarität. »Not« kann aber immer nur auslösen, nicht schaffen; Ideen auswählen, die immer noch überdies in sich selbst wahr und recht sein müssen. Es ist eben der Geist, der sich auch hier den Körper und die Rechtsorganisation baut. Wie ein galizischer Jude, der 10 Kronen den Tag verdient, einen ebenso starken kapitalistischen Geist besitzen kann als ein Berliner Bankier, der 1000 Mark verdient, so können Staaten mit proportional noch so kleinen Heeren genau so unfriedfertig sein wie Staaten mit beliebig großen Heeren, besonders wenn nur die wirtschaftliche und finanzielle Notlage der Völker die Heere verkleinerte. Es scheint mir drei Zeichen zu geben, die bezüglich der Frage des Friedensschlusses den europäischen und christlichen Pazifismus der Friedfertigkeit von dem Pazifismus des Notstandes und der Nützlichkeitslehre unterschieden: 1. Die Anerkennung, daß die rechtliche Neuordnung Europas die erste Friedensfrage ist oder sein soll für jede Kriegspartei, und daß erst in dem schon gewonnenen und festgestellten Rahmen dieser Ordnung die staatlichen partikularen Interessenfragen der Kriegsparteien gegenseitig ins Spiel treten sollen und dürfen. 2. der Verzicht auf sogenannte ‚Sicherungen' und ‚reale Garantien' — ein Punkt, in dem leider zwischen dem Inhalt der österreichischen und deutschen Regierung eine nicht zu verschleiernde Kluft sich

auftat. 3. Die Auffassung, daß die völkerrechtliche Neuordnung Europas selber es sein müsse, die den positiven Friedensschluß und seine Art aus sich selbst hervorgehen lassen müsse, nicht aber ein Friedensschluß, der nur nach dem Prinzip des Machtausgleichs und des sogenannten Machtgleichgewichts zustande käme, hervorgehen lasse aus sich erst hinterher, als Ornament gleichsam — eine rechtliche europäische Neuordnung. Nur Weltverhältnisse, die aus der Kraft und Hoheit der Rechtsidee selber geboren sind, nicht Verhältnisse, die nur durch das Schwert gegebene Machtbeziehungen rechtlich formulieren, versprechen Dauer und versprechen jene Geisteslust, in der ein kultureller Wiederaufbau allein möglich ist.

Würde diesen Grundsätzen Gehorsam geleistet, so wäre die fernere politische Minimalbedingung eines kulturellen Wiederaufbaues, daß drei weiteren Forderungen Genüge geschähe, die ich hier nur kurz bezeichnen kann. 1. Es muß ein Zustand vermieden werden, der zu dauernden und die ganzen Völker (nicht nur je einzelne Interessenkreise innerhalb der Völker) erfüllenden Rache- und Revancheleidenschaften Anlaß gäbe; dies besonders gegenüber Frankreich und Rußland, wo die Versuchung zu gewaltsamen Annexionen am größten ist. 2. Es muß eine Politikmethodik endgültig beseitigt werden, deren Wesen darin bestand, daß solche Interessengegensätze der europäischen Staaten und Völker, die außerhalb Europas gelegene Siedlungszonen, Absatzmärkte, Kolonialfragen betreffen, nicht nur Rückwirksamkeit auf die innereuropäische gegenseitige Staaten- und Bündnispolitik äußern (dies läßt sich schwer vermeiden), wohl aber grundlegend bildend und gestaltend auf sie wirken. Oder positiv gewendet: In

Fragen außereuropäischer Interessen müssen die außereuropäischen Staaten solidarisch, d. h. nach dem Prinzip mitverantwortlicher Gegenseitigkeit und einheitlich handeln lernen. Soweit als möglich mit England — auf alle Fälle aber die kontinentalen Staaten untereinander. 3. Es muß endlich — ganz allgemein gesagt — eine Zerlegung der Aufgaben und Zwecke, die bisher den ungeheuren in diesem Kriege gegeneinander stehenden staatlichen Machtriesen zufielen, auf eine Mehrheit von Körperschaften nichtstaatlicher (teils unterstaatlicher, teils überstaatlicher und zwischenstaatlicher) Art erfolgen; und es muß überall (in England, Rußland, Frankreich, Italien, Mittelmächte) gleichzeitig eine gewisse Lösung jener anormal zentralisierten Macht-, Kultur- und Wirtschaftsriesenzentren, eine gewisse Auflockerung und Dezentralisation in ihre mannigfach gegliederte Untereinheiten (Nationen, Völker, Stämme, Gliedstaaten, Kolonien) eintreten, die so geartet sein muß, daß sie den zentralen Spitzen im wesentlichen nur technisch-geschäftliche, also höchst nüchterne organisatorische Aufgaben überläßt, ihre Machtromantik beseitigt und ihnen den kulturgestaltenden Anspruch dauernd abnimmt. Es sei mir erlaubt, das Gemeinte als Tendenz zu gesteigertem »Föderalismus« und national-kultureller Selbstverwaltung zu bezeichnen.

Ohne die Erfüllung dieser Minimalforderungen kann ich mir einen kulturellen Wiederaufbau Europas nicht ernsthaft vorstellen. Was die erste Bedingung betrifft, so stehen hier zurzeit im Mittelpunkte die große, ja entscheidende Frage von Elsaß-Lothringen und (in etwas geringerem Maße) die Frage, ob wir der starken, durch

die englische Politik genährten Versuchung folgen dürfen, uns im Osten, also besonders gegenüber Rußland, durch Annexionen für das zu entschädigen, was wir im Westen nicht erreichen können oder wollen. Es ist hier nicht meine Aufgabe, und es ist auch nicht an der Zeit, positive Vorschläge bezüglich des Elsaß zu machen. Ich sage nur das eine, daß in der Behandlung dieser Frage jede Art von politischem Mystizismus unbedingt vermieden werden muß. Ich verstehe unter politischem Mystizismus eine Auffassung, sei es von deutscher, sei es von französischer Seite, die dieses Ländchen nicht, wie es allein geboten ist, zur Herstellung einer europäischen dauernden Friedensordnung nach den realen Werten (ökonomischen, militärischen usw.), die sein Besitz darstellt, in Rechnung bringen will, und zwar als ein Glied im Zusammenhang aller anderen Territorial- und Interessenfragen; eine Auffassung, die vielmehr dieses Ländchen mystifiziert, zu einem Fetisch macht, zu einem Gegenstand der Vergaffung, zu einer Art Fahne, um deren Besitz man nicht um ihres realen Wertes als Stück Tuch, sondern als ›Symbol und Schild‹ — um mich des solchen Mystizismus kennzeichnenden Wortes des Herrn von Kühlmann zu bedienen — bis zum letzten Atemzug aller Europäer zu kämpfen habe; zu einer Sache zugleich, die man vollständig herausreißt aus allen sonstigen Objekten möglicher Verhandlung und Verständigung und so isoliert, kurz zu einer nicht relativen, sondern absoluten Sache. An diesem politischen Mystizismus bezüglich des Elsaß litt schon vor dem Kriege Gesamteuropa; und es ist endlich Zeit, ihn als Methode ad acta zu legen. So wenig von einem Angebot einer ganzen oder auch nur teilweisen Abtretung von Elsaß-Lothringen an Frankreich ernsthaft

die Rede sein kann; hat doch auch dieses Objekt einen Gegenstand der Verhandlung, und zwar einer direkten Verhandlung mit Frankreich, — nicht einer primären Verhandlung mit England — zu bilden; schon deshalb, weil jede Verhandlung mit England, ganz so wie es England wünscht, Frankreich noch viel rettungsloser an England ketten würde, als es schon gekettet ist. Verhandlung und etwaige Verständigung bedeuten ja weder schon Abtretung, noch setzen sie irgendwie voraus, daß unser deutsches Bewußtsein, Elsaß-Lothringen im Kriege von 1870 rechtmäßig zurückerworben zu haben, irgendwie unklar oder gemindert sei. Verhandlung könnte auch zu teilweisem Austausch führen und zu vielen anderen Modis der Festsetzung. Starrt ein ob seines krankhaften Ehrgeizes berüchtigtes Volk 40 Jahre auf ein Stückchen Land, das es sich entrissen wähnt, so ist für die Gegenpartei eine günstigere seelische Situation, als mit diesem Volke einen besonders guten Tausch zu machen, d. h. einen Tausch, bei dem diesem Volke die Wunde seines verletzten Ehrgeizes, der Gegenpartei aber erhebliche reale Werte zufallen, eigentlich nicht denkbar. Sowohl dieser gefährliche Mystizismus bezüglich des Elsaß, als die oft damit verbundenen gewaltsamen Annexionsgelüste im Osten erscheinen mir als Bestandteile einer Politik, die immer noch nicht begreift, daß England — nicht aus bösem Willen, sondern aus seiner gesamten geschichtlich-geographischen Weltposition heraus — der Feind aller kontinentalen Solidarität im Politischen wie Kulturellen sein muß oder doch so lange sein muß, als es nicht durch eine äußere Kraft gezwungen ist, sich als Glied Europas, nicht aber — wie bisher — als seinen Herrn und Richter zu

fühlen. Soll ein Verständigungsfriede — der einzig mögliche für jeden, der auf eine kulturelle Einheit Europas nicht ganz verzichten und nicht den dauernden Hungerfrieden neuer Rüstungen und dauernder Rohstoffabsperrung der Mittelmächte will — kommen, so müssen wir daher auch bezüglich des Elsaß zu irgendeiner Art Verständigung mit Frankreich kommen, wie schwer dies auch jetzt noch scheint. Und diese Verständigung muß — schon um der zweiten Forderung willen, der europäischen Solidarität in außereuropäischen Angelegenheiten, — an erster Stelle zwischen den Kontinentalen selber und erst in zweiter Linie und nur womöglich mit England erfolgen. Auch zwanghafte Annexionen im Osten würden einen Revanchegedanken schaffen, der jeden kulturellen Aufbau vereitelte, würden Rußland dauernd an England ketten. — Die dritte Forderung endlich als politische Vorbedingung eines kulturellen Wiederaufbaues, die Auflockerung der staatlichen Machtriesen — ist in Rußland bereits zum größten Teil erfüllt; sie drängt in der Neugeburt Österreichs immer stärker nach Erfüllung: sie wird auch für das englische Weltreich nach dem Kriege mit großer Wahrscheinlichkeit im Sinne einer gesteigerten politischen Selbstverwaltung der Kolonien und Irlands erfolgen. Würde damit der Außendruck auf Mitteleuropa und speziell auch auf das Deutsche Reich auf alle Fälle geringer, so könnte und sollte auch der Gegendruck geringer werden, — der furchtbare Gegendruck, der zur staatlich-militärischen Überzentralisation des Deutschen Reiches unter der Vorherrschaft Preußens geführt hat und bei der älteren Lage notwendig war. Preußen kann zwar vermöge seines wirtschaftlichen und finanziellen Gesamtgewichts innerhalb

Deutschlands niemals ein einfaches Glied des Deutschen Reiches werden, sofern dieses Reich im gleichen Verhältnis zu einem zentralistischen Österreich im älteren Sinne stehend gedacht wird, in dem es sich vor dem Kriege befand. Wohl aber könnte Preußen in einem mitteleuropäischen Ganzen, das als Ganzes wirtschaftlich stärker geeint ist als bisher, das aber in seiner inneren Konstitution sich politisch und erst recht kulturell aufgelockert hat, wahrhaftes Glied werden — und es könnte dies werden, ohne seinen spezifischen, so wertvollen Preußengeist in dem Maße aufgeben zu müssen, wie dies unbedingt notwendig wäre, wenn es auch weiterhin der bloße Herr Deutschlands bleiben wollte. Denn dann müßte es seinem Geiste und seinen Institutionen nach ein verkleinertes Reich werden, d. h. das Umgekehrte von dem, was Treitschke meinte und wollte, wenn er das Reich ein verlängertes Preußen nannte. Beides aber ist gleich vom Übel. Eine die Reichszustände mehr oder weniger nachahmende sogenannte »Demokratisierung« Preußens wäre ebenso bedauernswert wie die der Treitschkeschen Formel entsprechenden Zustände! —

Der[1] zum mindesten kontinental-europäische Solidaritätsgedanke als Grundartikel der Politik jedes europäischen Staates und die entschiedene Verwerfung der bisher alle innereuropäische Politik leitenden Formel salus publica suprema lex für das Verhalten der europäischen Staaten untereinander, hat heute aber noch eine ganz neue Rechtfertigung gefunden dadurch, daß mit dem Beginn der deutschen Offensive vom Juli 1918 die Stellung

[1] Das folgende Stück bis zum Ende der Einleitung ist im August 1918 geschrieben.

Amerikas innerhalb der Entente eine grundsätzlich andere geworden ist. Die Veränderung ist am einfachsten durch den Satz bezeichnet, daß der Hauptsitz und die leitende Hauptenergie des gegen die Mittelmächte geeinigten Kriegswillens deutlich und überall spürbar von Frankreich und selbst von England nach Amerika gewandert ist; und dies in einem Maße und einer Schnelligkeit, daß gegenwärtig nicht nur Frankreich, sondern selbst England unter dem Druck des amerikanischen Kriegswillens diesen Krieg weiterzuführen auch dann sich genötigt fänden, wenn ihnen ihre besonderen Interessen geböten, den Krieg zu beendigen und Friedensverhandlungen anzubahnen. Die Empfindung dieses Druckes in Frankreich und England ist bereits sehr rege, und die Furcht Englands, durch die eventuelle »Rettung« seiner Sache durch die Vereinigten Staaten in dauernde Abhängigkeit von Amerika zu geraten, kämpft bereits mächtig mit dem Wunsche, die Mittelmächte durch das Eingreifen der frischen, noch unverbrauchten Riesenkräfte besiegt zu sehen. Die Bedeutung des amerikanischen Eingreifens in die Sache des europäischen Krieges ist bis vor kurzem ebensowohl durch die führenden Persönlichkeiten der Mittelmächte als durch die führenden Personen der Ententestaaten in einer fast »ruchlos« zu nennenden Weise unterschätzt worden. Innerhalb der Mittelmächte hat man — als man das kindische Argument preisgab, die Rüstungen Amerikas als vorzüglich gegen Japan gerichtet anzusehen — die amerikanische Seelenlage tiefgehend verkannt. Man suchte noch nach Interessen einzelner amerikanischer Industrie- und Finanzkreise als Motor des amerikanischen Kriegswillens, nachdem längst

eine im wesentlichen ideell und politisch orientierte ›Kreuzzug‹stimmung die amerikanischen Massen ergriffen hatte, die es fast zum Kennzeichen jedes ›anständigen Menschen‹ macht, den Krieg gegen Deutschland als dem vermeintlichen ›Feind der Menschheit‹ zu fördern. In den Tatsachen unfundierte Erwartungen, daß Amerika nicht ernstlich gewillt sei, seine volle Kraft für den Krieg einzusetzen, daß der Unterseebootkrieg die amerikanische Truppenbeförderung ganz oder zum größten Teile unterbinden werde, daß die amerikanischen Heere in Europa nicht genügend ernährt werden könnten, — ja selbst so leichtfertige Redewendungen wie, es sei die amerikanische Kriegserklärung ›von Vorteil‹ für die Mittelmächte, da sie diese beim Friedensschluß der Rücksichtnahme auf Amerika und die Vorschläge Wilsons über den Völkerbund enthebe —, verkleinerten die amerikanische Gefahr in einer Weise, die fast an gewollte Selbstillusionierung streift. Eine auf die amerikanische Seele gerichtete moralische Offensive, die sich sehr wirksam erwiesen hätte, wurde von Beginn der amerikanischen Munitionslieferungen an zum wenigstens nicht richtig unternommen. Denn nicht in diesen Lieferungen an sich — zu ihnen hatte Amerika ein völkerrechtliches Recht — lag das Widermoralische des amerikanischen Vorgehens, sondern darin, daß es große Teile seiner Industrie auf Munitionsproduktion weit über das Prinzip größten Erwerbs und größter Ökonomie hinaus umgestellt hatte — ein Verhalten, das auch in weiten Kreisen Amerikas selbst wie Verletzung der Neutralität und als ›unmoralisch‹ herben Tadel gefunden hatte. Ebensowenig aber als die Mittelmächte hatten die Ententestaaten das weltgeschichtliche Novum des Erscheinens

amerikanischer Heere auf europäischem Boden zur Lösung innereuropäischer Konflikte mit rechtem Augenmaße angesehen und die welthistorischen Folgen dieses Vorgehens schon als Exempel und Präzedenzfall begriffen. Sie sehen nicht, daß das Prinzip »Amerika für Amerika«, das die gewaltsame Einmischung in Händel des amerikanischen Kontinents seitens europäischer Staaten verwirft und das einer prinzipiellen Defensivstellung Amerikas gegen Europa als der als leitend geltenden Potenz der Welt entsprach, die viel tiefer und im Gang aller bisherigen Geschichte gegründete Gegenforderung, »Europa für Europa« nun als Antwort erheischt hätte. Sie sahen nicht das Maß von Abhängigkeit, in das sie von Amerika nach allen Richtungen geraten mußten, wenn wirklich Amerika es wäre, das in diesem Kriege die Entscheidung herbeiführte — und dann wohl auch mit guten Gründen das Recht eines obersten Richters in allen europäischen Fragen nicht nur beim Friedensschluß, sondern auch für die Folgezeit beanspruchen könnte.

Es scheint mir an der Zeit — ja es scheint mir die einzige Rettung Europas, daß diese tiefen Irrtümer und Illusionen auf den beiden Seiten der Kriegsparteien eingesehen, offen zugestanden und abgelegt würden — und daß auf diesem gemeinsamen Fundamente der Einsicht in diesen Irrtum eine neue Orientierung bezüglich der sog. Kriegsziele stattfände — und zwar auf beiden Seiten, auf der Seite der Mittelmächte und der Entente. Bisher gab es in diesem Kriege kein Faktum, das in einer entfernt ähnlichen Weise eine Umstellung der Kriegszielpolitik auf beiden Seiten erfordert hätte wie es die Art und Weise des Eingreifens Amerikas ohne Zweifel tut. Selbst der

Zusammenbruch des Zarismus und die russische Revolution konnte keine gemeinsame Umstellung der Kriegsziele bewirken, schon aus dem Grunde, da sie einseitig der Sache der Mittelmächte zuhilfe kam.

Jetzt erst ist ein Faktum gegeben, das den Gedanken einer Solidarität im Handeln der europäischen Staaten gegenüber außereuropäischen Fragen von der Stufe und dem Werte eines idealpolitischen Prinzips in die Stufe und den Wert einer realpolitischen Notwendigkeit erhebt.

Die neue Lage, die durch den Übergang des gegen die Mittelmächte führenden Kriegswillens auf die Vereinigten Staaten entstanden ist, muß und kann — ohne daß die Mittelmächte und die europäische Entente irgendwelche Beschämung vermeintlicher »Inkonsequenz« wegen zu fürchten hätten — eine neue Revision der Kriegsziele auf beiden Seiten einleiten.

Es duldet keinen Zweifel, daß es in Frankreich wie noch mehr in England erhebliche Volkskreise gibt, denen der Gedanke, daß sie durch Amerika »gerettet« werden könnten, ein furchtbarer Gedanke ist. Die Ausdehnung und die Stärkung des Einflusses dieser Kreise auf ihre Regierungen kann aber durch ein richtiges Vorgehen der Mittelmächte unschwer erzielt werden.

Es würde dazu genügen, daß gleichzeitig mit einer energischen moralischen Offensive in dieser Richtung die hauptsächlichsten Hindernisse beseitigt würden, die bisher der Entstehung eines ernsthaften Verhandlungswillen auf seiten Englands und Frankreichs entgegenstehen.

Das erste dieser Hindernisse ist das bisher unüberwindliche Mißtrauen in unsere Reichsleitung; das zweite

betrifft das Schicksal Belgiens, das dritte dasjenige von Elsaß-Lothringen.

Was das erste betrifft, so muß ein Zustand aufhören, in dem unsere Reichsleitung so offenkundig den Eindruck einer nur intermediären Übergangserscheinung macht, wie dies zuletzt der Fall gewesen. Dieser Eindruck — gesteigert durch die wesentlich innerpolitisch und auf den inneren Frieden hin orientierte Person des gegenwärtigen Kanzlers Grafen Hertling und durch das wenigstens nach außen hin scheinbare Fehlen eines außerpolitischen Planes bei der Spitze der Reichsleitung — nimmt den Erklärungen der Reichsleitung das Gewicht, das sie beanspruchen müßten, wenn es zu ernstem Verhandlungswillen kommen soll. Man glaubt auf seiten der Entente, daß alle Erklärungen mit einem Kabinett wieder verschwinden, das man für ein solches des Überganges hält.

Auch darf man — über die Person der gegenwärtigen Spitze der Reichsleitung hinaus — in starkem Zweifel sein, ob ein »parlamentarischer« Kanzler, d. h. ein Kanzler, der schon auf Grund der Art, wie er an die Spitze gelangte, dreiviertel seiner Energie der Befriedigung der Parteien als seiner Mitauftraggeber zu widmen hat, die rechte Person für die Aufgabe sein kann. Auch wer einer Steigerung des Einflusses des Parlamentes auf die Führung der Reichsgeschäfte — und einer dadurch erst möglichen politischen Erziehung der Parteien zur gesteigerten politischen Verantwortlichkeit — für die Zeit nach dem Kriege für durchaus wünschenswert hält, kann ohne Widerspruch mit sich selbst der Meinung sein, daß gegenwärtig — und bei der derzeitigen seelischen Verfassung der Parteien — ein parlamentarischer Kanzler nur schwer den Aufgaben

gewachsen sein kann, die ihm obliegen. Ein in — womöglich — hoher Würde stehender Mann, der vermöge seines Verhaltens im Kriege bei den Ententestaaten erhebliches Vertrauen besäße und der direkt vom Monarchen aus in einer Form mit dem Reichskanzleramt betraut würde, das ihn aller Welt als den Kanzler sichtig machte, der zur endgültigen Führung der Friedensverhandlungen bestimmt ist, scheint uns — selbst wenn er dabei mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet würde — weit geeigneter zu sein als ein parlamentarischer Kanzler. Hat sich schon innerpolitisch — wie der Februarerlaß betr. das Wahlrecht in Preußen zeigte — die Krone belehrbarer durch die Zeichen der Zeit erwiesen als die Parteien, die wenig nur gelernt und fast nichts vergessen haben (siehe Wahlen während des Krieges!), warum sollte die Krone nicht außenpolitisch ein gleichlautendes Zeugnis von sich selbst ablegen?

Eine kurze, klare, eindeutige Erklärung über Belgien — nicht mit schon wortetymologisch unglücklichen »Faustpfandtheorien« beschwert, die weder rechtlich noch moralisch einwandsfrei sind —, eine Erklärung also, die ein bewußtes Abrücken von unserer bisherigen Behandlung dieser Frage auf Grund eines neu bekundeten Willens zur Voranstellung des europäischen Gesichtspunktes gegen Amerika offen in sich schlösse — wäre der erste Schritt, der zu ernster Verhandlungsbereitschaft auf der Gegenseite führen könnte.

Und der zweite Schritt wäre die Bekundung der Verhandlungsbereitschaft über das Elsaß in den Grenzen, daß irgendwelche Abtretung des Landes oder eines seiner Teile bei dieser Verhandlung nicht in Frage kommen könne. —

Soviel von dem politisch-rechtlichen Rahmen, der die äußere Minimalbedingung ist auch für einen kulturellen Wiederaufbau Europas. Denn mehr wie eine äußere bloße Bedingung ist all' das natürlich nicht. Auch wenn wir eine Ausschaltung fortwährender Zoll- und Wirtschaftskriege — soweit sich solche durch den Willen der Staaten ausschalten lassen, und das ist nur ein kleines Maß, — noch hinzunähmen: All' das ist nur Hülle, nicht Kern!

Die wahren positiven Kräfte des Wiederaufbaues der geistigen Kultur Europas liegen nicht in diesen Dingen. Sie liegen in den frei wollenden Menschen, in der Gesellschaft, im Sinneswandel des europäischen Menschen und in der Art und Richtung der kulturbildenden Geistesmächte, die gestärkt werden sollen. Und damit betreten wir erst den Boden unseres eigentlichen Themas. —[1]

Alle großen Dinge einer machtvollen Kooperation — wie solcher Wiederaufbau — haben eine moralische Bedingung zuerst. Und diese erste Bedingung ist hier die rechte innere Anschauung, die sich der Mensch als Mensch von diesem furchtbarsten aller historischen Ereignisse bildet. Wie er es und ob er es herauswachsen sieht aus dem ganzen Gang der europäischen Geschichte und Zivilisation, und wie er gegen dieses Gesamtbild seelisch reagiert.

Und da sage ich: Ein kultureller Wiederaufbau ist nur möglich, wenn ein immer größerer Teil innerhalb der europäischen Völker lernt, dieses ganze Ereignis als Folge einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Gemeinschuld der Völker Europas anzusehen — als ein schuldhaf-

---

[1] Von hier an ist das Folgende unabhängig von der herrschenden politischen Lage.

tes Übel also, das auch nur durch Gemeinbuße, Gemeinreue, gemeinsames Opfer aufgehoben und innerlich überwunden, nur vermöge sich gegenseitig ergänzender und im Geiste solidarischer Verantwortlichkeit erfolgender Aufbautätigkeit, Hilfe, kooperativen Wirkens aufgehoben und durch neue positive Kulturgemeinschaftsgüter ersetzt werden kann. Diese drei Dinge: Gemeinschuld, Gemeinreue und gemeinsamer Wiederaufbauwille auf Grund des gemeinsam anerkannten Prinzips, daß jeder Staat, jedes Volk, jede Nation eine ihm zuerteilte besondere ‚Stelle' im Gottesgarten hat und einen unersetzlichen und unvertretbaren Beitrag zur einen Weltkultur zu liefern berufen ist; und daß Europa in dieser wunderbaren Kooperation der geschichtlichen Menschheit einen besonderen, relativ einheitlichen Kulturkreis mit besonderer Begabung und Aufgabe darstellt; diese drei Dinge gehören enge zusammen und sind nicht voneinander zu lösen.

Zuerst also die Anerkennung, es gäbe in letzter Linie nur eine Antwort auf die Frage: Wer oder welches Volk ist schuld am Kriege? Die Antwort: Du selbst, der frägt — sei es durch Tun, sei es durch Unterlassen. Ich sage damit nicht: Es müsse die politisch-geschichtliche Schuldfrage für das bestimmte Stattfinden dieses Krieges, seinen Beginn im August 1914 ein für allemal vom Politiker oder Historiker unterlassen werden. Das wird nicht sein, kann nicht sein. Die Historiker werden bis zum Ende der Menschengeschichte vielleicht darüber streiten. Nicht daß der Krieg stattfand, noch weniger, wie er und wann er begann, ist Gegenstand der Gemeinschuld; wohl aber, daß er stattfinden konnte, daß solch ein Ereignis möglich war im europäischen Menschenkreise dieser Erdkugel, und daß

er so, so beschaffen aussah, wie er aussah. Seine Möglichkeit und sein Sosein, nicht sein wirklicher Beginn also ist Gegenstand der Gemeinschuld. Es ist ja auch im Einzelleben nicht »daß ich das tat«, sondern daß ich so handeln, so tun konnte — ein solcher Mensch war, daß ich es konnte — der eigentliche Gegenstand jedes tieferen Schuldgefühls[1]. Erst dieser seelische Gesamtakt der Einsicht in die Gegenseitigkeit der Verantwortung, der Mitverantwortung und Mitschuld eines jeden Volkes am Kriege, eines jeden Untergliedes im Volke bis zu Familie und Individuum herab kann die Gemütslage erzeugen, die seelische Atmosphäre, aus der ein Wiederaufbau der europäischen Kultur möglich ist. Das zweite aber ist gemeinsame Reue und gemeinsamer Buß- und Opferwille. Es gibt keine so hellseherische, in die Tiefen der Vergangenheit menschlichen Seins schärfer eindringende Seelenkraft, keine größere Heilkraft als die Reue; als diese befreiende und hellsichtige Entdeckerin unserer inneren Wesenheit an unserer Geschichte. Ja, sie erst ermöglicht historische Erkenntnis, die nicht nur Vergangenheit schildert, sondern die das Wichtigste tut, was historische Erkenntnis tun kann — die von Vergangenheit entlastet und zu neuer Zukunft und Tatkraft unsere Seele frei und kräftig macht. Ich wünschte, daß die Geschichte jener bürgerlichen Zivilisation Europas, die im Ereignis des Krieges kulminierte, auf lange Zeit so erzählt würde, daß sie als einziger großer schmerzvoller Reueakt — gegliedert in Bilder und Urteile — sich darstelle. Denn Freiheit und Glaube, es sei wahrhaft möglich, die Welt anders einzurichten, als die Welt vor dem Kriege war, d. h. als die

[1] Vgl. den Aufsatz: Vom Wege der Reue.

Welt, die zu ihm führte: das ist erstes inneres Erfordernis aller Einstellung zum Aufbau.

Ganz prinzipiell muß man brechen mit dem alten deutschen Laster des Traditionalismus, des falschen historischen Determinationsgefühls in irgend einer der tausend Formen, die es anzunehmen pflegt, und mit den zehntausend Professorentheorien, die es speisten. Und eben dieses neue Freiheitsgefühl kann uns nur die Gesamtreue über unsere Gesamtschuld geben. Die sog. Neuzeit ist ja eine Kette von ganzen und halben Revolutionen. Ihre Werke waren wesentlich künstliche Werke der verständigen Willkür. Wie darf sie von »organisch Gewordenem« reden, das man zu bewahren hätte?

Es ist damit schon gesagt, daß es sich nicht nur um einen Wiederaufbau Europas handeln kann im Sinne der bloßen Wiederherstellung von Verhältnissen, wie sie in kultureller Hinsicht in den Jahrzehnten vor dem Kriege bestanden haben. Sage ich im Titel dieses Aufsatzes »Wiederaufbau«, so meine ich nicht dies, sondern nur die Wiedergewinnung der wahren Kräfte, die Europas wesentliche Einheit als Kulturkreis ausmachen — und einen wesentlichen Neubau vermittels dieser Kräfte.

Denn nicht in jener falschen, von vielen Nurpazifisten meist geübten Weise dürfen wir denken, als wäre eine wahre und echte europäische Geistesgemeinschaft durch einen Krieg, den einzelne böse regierende Männer wider den Willen der Völker hervorriefen, zerteilt und auseinandergesprengt worden; und es gälte nun diese Geistesgemeinschaft ebenso »wieder«herzustellen, wie sie gewesen ist. Das ist genau so falsch wie der Satz: der Krieg habe den Haß geschaffen, während er ihn doch nur ent-

hüllte[1]. Es ist genau so verlogen wie der Satz von der »Friedfertigkeit der Demokratien«. Das Alles ist widerlichster Völkerpharisäismus und das genaue Gegenteil der Gesinnung, deren wir zum Aufbau bedürfen. Es ist Lüge, daß die Völker friedfertig waren und nur die Regierungen sie in den Krieg hetzten[2]. Vielmehr davon haben wir auszugehen, daß echte Geistesgemeinschaft, so wie zwischen einzelnen, so auch zwischen jenen Minoritäten der Völker, welche die Geisteskultur vor allem repräsentieren, überhaupt nicht zerreißbar ist, daß solche echte Gemeinschaft sich vielmehr erst in der Prüfung des Krieges als Geistesband hätte enthüllen und bewähren müssen (wenn sie ihn nicht geradezu hätte verhüten können) und daß es darum auch kein wahres Geistesband gewesen war, was vor dem Kriege die Völker verknüpfte. Das definiert das Wort »Freundschaft«, daß sie sich zu bewähren habe im Kampfe entgegengesetzter Interessen der Freunde. Kein Geistesband und Freundschaftsband, sondern ganz andere Dinge waren es, die in der Welt vor dem Kriege Geltung hatten, Dinge wie internationale Höflichkeit, internationale Genüsse und Luxus, internationale gemeinsame Fachinteressen in Technik und Wissenschaft, Kundenhöflichkeit, grenzenlose Eitelkeit, sich gegenseitig zu beweihräuchern und sich hinwegzutäuschen über die steigenden Abgründe, die sich zwischen den Seelen der europäischen Völker schon längst aufgetan hatten. Daß der Krieg diese innere Verlogenheit und Unwahrheit einer längst nicht mehr bestehenden, durch das Gift des Nationalismus und Sub-

[1] Siehe mein Buch: »Über die Ursachen des Deutschenhasses«, 2. Aufl. Einleitung.
[2] Vgl. mein Buch: »Krieg und Aufbau«.

jektivismus, durch Relativismus und Kapitalismus längst zerfressenen europäischen Kulturgemeinschaft aufgedeckt und an den hellen Tag gebracht hat; daß die verborgenen seelischen Wunden der europäischen Seele zu weithin sichtbaren eklen, übelriechenden, aber heilenden Eiterströmen aufbrachen, des sei sogar dem Kriege Dank! Nicht die Ursache der Erkrankung, sondern der diagnostizierende Arzt und der Analysator der europäischen Seele ist hier der Krieg. Nach allem, was ich schon vor dem Krieg über den moralischen Status Europas geschrieben hatte, darf ich die Worte, die der deutsche Dichter Stefan George in seinem Gedichte »Der Krieg« gebraucht, auch mir zu eigen machen: »Das, was euch ängstigt, war mir längst vertraut.« Und um dieser Ursachen willen muß es sich um etwas ganz anderes handeln als bloß darum, durch äußere Wiederanknüpfung der Beziehungen der Gelehrten, Künstler usw., durch internationale Zeitschriften, Kongresse, Institute, kurz, durch äußerlich nur organisatorische Maßnahmen das vorkriegerische Europa einfach nur wiederherzustellen. Es muß sich darum handeln, die Bewegungsrichtung der neueren Geschichte Europas auf den sicheren Abgrund hin, auf seine geistig-moralische Selbstauflösung wenigstens jetzt, d. h. in allerletzter Stunde, klar zu erkennen, das Ultimatum Gottes an Europa, das dieser Krieg für die Erhaltung der bisherigen Weltmission unseres Erdteils und seiner geistigen Gesamtexistenz darstellt, wirklich und wahrhaft mit dem Ohre der Seele zu hören; und worauf es besonders ankommt: es muß sich darum handeln, schon in den ersten Anfängen der historischen Bewegung, deren früher so viel weniger sichtbares Ziel und einzig mögliches Ende dieser

Weltkrieg nun auch dem blödesten Auge aufweist, die wirklichen Kräfte der Zersetzung zu gewahren. Nicht also bloße Wiederherstellung, sondern Umkehr, ein radikaler Sinneswandel ist notwendig und der ernste Wille hierzu, soll dieser Aufbau möglich sein. Es gibt gewiß europäische Werte, die allein schon der menschliche Egoismus, allein schon die sog. Interessen aller Art, vereint mit den geographischen Verhältnissen und verschieden verteilten Reichtümern der Länder, ihren spezifischen Bodenschätzen und sonstigen Werten und Kräften ohne solchen Sinneswandel, ohne die Aufbietung eines neuen Herzens und eines neuen Willens wiederherstellen werden, — auf gleichsam automatische Weise. Dazu gehört in weitem, doch auch nicht zu überschätzendem Maße der freie Warenaustausch (z. B. unser Warenaustausch mit dem Getreideexportland Rußland; denn man wird auch in Zukunft dasjenige kaufen, was am besten, billigsten ist und was am nächsten liegt); dazu gehört der Austausch und die gegenseitige Befruchtung auch all derjenigen geistigen Funktionen, Leistungen, Werte und Werke, in deren Leistung sich die Nationen, Völker, Kulturkreise oder Angehörige von ihnen beliebig vertreten können, da das Eigentümliche des Geistes dieser Gruppeneinheiten in ihnen sich nicht wesentlich darstellt. Dieser Gruppe von Werten gehören in weitem Maße die bloßen Resultate — nicht die schon national differenziierten Methoden — der Mathematik und der exakten Wissenschaften, die technischen Fortschritte, die Maß- und Gewichtssysteme, die Terminologien, die bekannten internationalen Institute für Förderung der Landwirtschaft, Erdmessung, Meteorologie und tausend anderes. Hierher gehört — schon etwas weniger

— auch die Höherbildung und Wiederherstellung des internationalen Privatrechts. Auch die menschliche Genußsucht und die Hotelierinteressen der Völker werden dafür sorgen, daß in nicht zu ferner Zeit die reichen Leute der europäischen Völker an der Riviera, in Kairo und in Monte Carlo sich wieder äußerlich zart und sanft begegnen, was sie ja z. B. in der Schweiz schon jetzt tun. Die Sinne und ihr Genuß sind so international wie die Interessen des Geschäfts, und dies um so mehr, je niedriger und materieller der Genuß. Aber all das hat doch im Grunde mit europäischer Kulturgemeinschaft nichts, gar nichts zu tun! Denn alle diese Dinge haben ihre Grenzen ja nicht an der Spannweite des europäischen Geistes, sie reichen vielmehr überall hin, wo es egoistische, wo es genußfähige und verständige Menschen gibt, auch nach Japan, China z. B. Vielmehr erst da beginnt für mich die Idee europäischer Kulturgemeinschaft, wo die allgemeinsten Interessen der bloßen internationalen Gesellschaft prinzipiell aufhören, vereinigend zu wirken; erst da beginnt die Forderung einer sittlichen Bemühung des Willens und eines Sinneswandels, wo Völker in ihren Leistungen unvertretbar, einmalig, individuell sind in ihren Begabungen, in ihren Geistes- und Liebesrichtungen, wo sie gleichsam von einem besonderen, nur ihnen eigenen metaphysischen Punkte her in den einen Kosmos der Wahrheit, der Schönheit, des Guten und auf den einen Gott hinblicken. Die verdammenswerte Idee der Weltherrschaft einer Nation oder eines Staates ist ja logisch durch Anerkennung und Bestand — und durch einen noch so großen Bestand — jener vertretbaren oder internationalen Leistungen und Werke durchaus noch nicht ausgeschlossen. Eben weil

sich Völker in der Herstellung der oben genannten Werte beliebig vertreten können, kann prinzipiell auch ein einziges Volk, das seine Herrschaft unbegrenzt ausdehnte, alle Völker, ja die ganze Menschheit vertreten. Was diese Idee der »Weltherrschaft« verdammenswert macht, das ist also durchaus nicht das internationale Prinzip der Gesellschaft und die zu ihr gehörigen Nützlichkeitswerte und formalen Rechtswerte; das ist vielmehr gerade die Unersetzlichkeit, die Unvertretbarkeit der nationalen und volklichen Individualität im Aufbau einer zusammenhängenden menschlichen Gesamtkultur. Daraus erst ergibt sich, daß jedes Volk, insofern es mitbaut an der Weltkultur des Menschengeistes, eben darum auch mitverantwortlich ist für die Verwirklichung auch desjenigen Anteils, den sein Nachbarvolk, ja den jedes andere Volk für das Ganze dieser Weltaufgabe zu leisten von Gott bestimmt und berufen ist. Kosmopolitismus und kultureller Nationalgedanke in Hinsicht auf die höhere Geisteskultur sind also nicht Gegensätze, ja nicht einmal zwei verschiedene Wahrheiten, sondern sind nur Seiten einer einzigen Wahrheit. Und diese eine Wahrheit steht im Doppelgegensatz zum Internationalismus und zum kulturellen »Nationalismus«. Erst also wo es sich um diese unvertretbaren Güter handelt, um Religion, Kirche, Kunst, Geschichte und Geisteswissenschaft, Philosophie, die höhere Sitte und Lebensform, versagen die egoistischen, automatisch wirksamen Mächte. Erst hier wird über das Automatische der Interessenverzahnung hinaus der bewußte heilige Wille ebenso zur Bewahrung des besten Eigenen als der Achtung des besten Fremden, ebenso zur gegenseitigen Ergänzung als zur gegen-

seitigen positiven Befruchtung ein notwendiges Erfordernis zum Aufbau der europäischen Kultureinheit. Bloße sogenannte gemeinsame internationale Interessen der Völker auf der einen Seite und auf der anderen Seite gegenseitige Mitverantwortlichkeit jedes Volkes für das eigentümlich Gute jedes anderen Volkes und seine freie Auswirkung in der Welt um Gottes und der Welt Besten willen, bedeuten also nicht das Gleiche, sondern das der Gesinnung nach denkbar Verschiedenste. Erst bei den stets und notwendig national gefärbten Kulturwerten ist Ergänzungswille, geistige Befruchtungsbereitschaft durch Gaben und Werte, die man selbst nicht besitzt, ist ein liebegeöffnetes Herz — gerade für die besonderen nationalen Fremdwerte als Fremdwerte — nötig, lauter Dinge, die für das, was Europa schon vor dem Kriege besaß an bloß internationalen Zivilisationswerten, prinzipiell nicht wesenhaft nötig sind. Richtig aber ist dieser Wille nur im Falle, daß ausschließlich durch die eigentümliche Geisteskraft der Nation selbst die Kulturbildung erfolgte, nicht geleitet durch die Ergebnisse der Reflexion auf sie.

Von der Empfindung der Gemeinschuld also durch Gemeinreue und -buße zu solidarisch gemeinsamer Achtung jeder europäischen Nation und jedes europäischen Volkstums und zu solidarischem Aufbauwillen gemäß dem eben genannten Prinzip: das zusammen nenne ich das »moralische Erfordernis« zu diesem großen Ziele. —

Erst wo dieser Sinneswandel vollzogen ist, kann und soll die ganz neu zu fordernde intellektuelle Bemühung einsetzen, in ganz anderem Maße als bisher durch ein Zusammenwirken aller Geisteswissenschaften mit der Anthropologie ernsthaft festzustellen, wo die wahren Einheits-

kräfte Europas und seiner Kultur liegen; worin sie bestehen, wie sie hinter den Nationalismen wie den bloßen negativen Internationalismen, die sie beide lange verdeckten, ans Tageslicht gebracht werden können; wie sie durch Bildung, Erziehung, Lehre und durch neue echtere Freundschaften der kulturbildenden Minoritäten zu stärken seien — so zu stärken, daß sie zu einer wahren geistigen führenden Macht in der Welt wieder einmal werden könnten. Leider kann ich auf diese gewaltige Frage von der geistigen Einheit Europas und auf das Maß von Umdenken, das ihre Beantwortung erfordert, hier am wenigsten eingehen. Ich muß hier verweisen auf das, was ich in meinem Buche »Der Genius des Krieges« in dem Kapitel »Die geistige Einheit Europas«, desgleichen in meinem Buche »Krieg und Aufbau«[1] darüber angeführt habe. Man schaut die wahre Einheit des europäischen Geistes erst dann, wenn man die geistige Eigenart der anderen großen Kulturkreise ahnend erfaßt hat — denn mehr ist uns unmöglich — und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (Sprache, Sitte, Künste, Mythen, Staatsgeist, Religionen, Erkenntnisarten und -ziele) auf einheitliche Geistesstrukturen zurückzuführen weiß. Soviel hier die Summe der Fachgelehrten schon längst wußten und wissen zu einer allgemeinen europäischen Einsicht, ja zu einer eingreifenden zusammenschauenden Reduktion der Kulturerscheinungen auf je eigenartige Geistespotenzen mit je bestimmten Strukturbeschaffenheiten ist aber jenes vielfache Fachwissen noch lange nicht geworden. W. von Humboldt, Dilthey, Techet und Wölfflin haben besonders zu diesen

[1] Siehe hier besonders »Westliches und östliches Christentum«, ferner »Zur soziologischen Neuorientierung der deutschen Katholiken«, letzter Abschnitt.

Erkenntnissen beigetragen[1]. Ja, ich wage zu sagen, daß der Durchschnittsgebildete Europas heute noch wie zu Kants, Goethes und Herders Zeiten einen so vagen, unklaren Begriff des europäischen Wesens und Geistes hat, daß er noch heute für allgemein menschlich zu halten neigt, was nur ein vager, unklarer, sich selbst noch nicht bewußter Europäismus ist. Daß sich in einer systematischen Lehre von den durch Geistestypen begrenzten Kulturkreisen und von der inneren Gliederung des Genius der Menschheit dieses Wissen zusammenschließe, sich verbreite, und daß hierdurch erst der europäische Mensch seiner selbst, seiner Grenzen wie seiner positiven Kräfte, seiner Einheitsmerkmale und seiner besonderen Aufgaben wahrhaft bewußt werde, das ist eines der ersten intellektuellen Erfordernisse eines Wiederaufbaues der europäischen Kultur oder besser ihres Neubaues.

Lassen wir uns hier mit dem weit Minderen genügen, nur angesichts der innereuropäischen Geschichte ganz kurz die vorzüglichsten geistigen Einheitsmächte zu bestimmen, deren Stärkung es gilt, ja deren Wiedereinsetzung in ihr zum Teil verlorenes Recht.

II.

Drei große Grundfermente hat bis heute das europäische geistige Dasein: Die antiken Bildungswerte, das Christentum in seiner vorwiegend augustinischen und mehr auf Tat, Liebe und auf Einbau eines Gottesreiches in die Welt als auf Spekulation, Kontemplation, Weltflucht und aszetischer Gnosis (wie im Morgenlande) beruhenden einen

[1] Siehe neuerdings auch die Schriften des Wiener Kulturgeographen Hanslik, ferner Spengler: »Der Untergang des Abendlandes« [Wien, Braumüller].

großen Spielform, und die vorzüglich seit der Renaissance erstehende und im Werden der modernen Nationalkörper vermöge der beiden ersten großen Mitgiften und durch sie allein mögliche weiterschreitende Verwebung und gegenseitige Befruchtung der Künste, Literaturen, Wissenschaften, Techniken der Nationen und Völker, wie sie jede Geschichte dieser Zweige in der modernen Welt bis heute zeigt.

Den zwei ersten geistigen Formungsmächten ist bis heute nichts nur irgendwie Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Und es gibt für jeden, der den Wiederaufbau der europäischen Kulturzone erstrebt, keine einfachere Folgerung aus diesem Tatbestande als diese, es müsse sich jede europäische Nation angelegen sein lassen, Antike und Christentum auch als die Einheitsgrundlagen aller elementaren und höheren Bildung und Gesittung unbedingt zu bewahren — ja mehr als das, sie neu zu verlebendigen. Diese einfache Formel duldet ebensowenig irgendwelche Abschwächung und Einschränkung als die zweite, daß das eindringliche Bewußtsein und Gefühl für die Verflechtung und für die gegenseitige Bedingtheit aller europäischen Nationalkulturen erst recht neu hervorzurufen, überall zu fördern, durch Verbreitung der Sprachkenntnisse und durch Übersetzungen, durch stärkere Pflege der Kulturgeschichte gegenüber bloßer Staaten- und besonders Kriegsgeschichte aber möglichst allgemein zu machen sei. Aber andererseits besagt diese Formel positiv noch sehr wenig. Nur negativ bedeutet sie viel. Negativ bedeutet sie vor allem, daß jeder Versuch, unsere Bildung und Erziehung, sei es auf eine wesentlich positivistische, naturwissenschaftlich-mathematisch orientierte Grundlage

zu stellen, sei es auf eine vorwiegend nationalistische, der Muttersprache, der vaterländischen Geschichte, dem nationalen Mythos einseitig zugewandte Grundlage, auf alle Fälle a limine abzuweisen ist. Die erste dieser Richtungen, die positivistische Bildung, führt zwar über die Nation weit hinaus, aber auch weit hinaus über Europa — ja über den Menschen als Geisteswesen, der nach Gott des Menschen erster Gegenstand der Erkenntnis zu sein hat; die zweite bleibt hinter Europa zurück. Beides können wir als Bildungsgrundlage für den europäischen Wiederaufbau nicht brauchen. Die Bildungsideale und Bildungsziele, die eine positivistisch-naturalistische Philosophie wie jene Comtes, Ostwalds, Machs entwickeln muß, stützen immer nur jene internationalen vertretbaren Bildungswerte, d. h. sie stützen das, was einer moralischen Stütze nicht bedarf, da es sich von selber macht. Europa als Geistes- und Liebesgemeinschaft bringen diese Bildungsideale nur durch die wichtige Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und Technik und durch Erkenntnislehre und Methodologie, nicht durch ihre naturwissenschaftlichen Resultate zum Bewußtsein. Diese Geschichte und Methodologie aber führen von selbst auf die Antike als den Mutterboden europäischer Wissenschaft zurück.

Ein weit gefährlicherer Feind als der Positivismus aber ist für das humanistische Bildungsideal als gemeinsam europäischer Bestandteil der nationalen Bildungsideale gegenwärtig der reflektierte Kulturnationalismus. Er tritt, weniger in England und Rußland, sehr stark aber in den romanischen Ländern und in Deutschland hervor. Dort der Begehr nach einer spezifisch »lateinischen Renaissance«, d. h. einer wesentlich rhetorischen Formkultur, der sich

auch schon einige besonders französisch-italienische Gesellschaften gewidmet haben[1]. Hier ein Durcheinander von Forderungen! In grotesker Form fordert das Alldeutschtum eine resolute Ausscheidung sowohl des »jüdisch-christlichen Geistes«, wie man hier zu sagen sich erkühnt, als des antikischen »Renaissancegiftes aus der deutschen Seele«. Unter Anknüpfung an den germanischen Mythos und meist mit der Forderung einseitiger Pflege der vaterländischen Geschichte im Sinne einer Helden- und Kriegsgeschichte verlangt man einen möglichst luftdichten Abschluß des germanischen Geistes in sich selbst. Weit besonnener wünscht E. Troeltsch (»Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen«, Berlin 1917) nur eine Modifikation des humanistischen Bildungsideals durch das neuaufsteigende Bild des »gotischen Menschen« des Mittelalters, d. h. des Menschen ewig ringenden, alle Formen immer wieder in eine unendliche Bewegung des Willens und Lebens auflösenden individuell schöpferischen Geistes, — des Menschen, dessen Wesen ungebundene Phantasie und irrationale Grenzenlosigkeit ist; sieht ferner E. Spranger im humanistischen Ideal unserer Väter (Goethe und W. von Humboldt) nur das Bildungskorrelat der individual-liberalen Staatsidee des vornationalen Staates und will die neue Bildung und Erziehung um die Staatsidee und um den Einordnungswillen in den Staat gruppieren.

Ich vermag keiner dieser Betrachtungen zu folgen — so viel Berechtigtes im einzelnen, bei Troeltsch und

[1] Wie unberechtigt — historisch gesehen — diese vermeintliche Einheit des lateinischen Geistes in betreff des Werdens der italienischen Renaissance ist, als welche sie sich durchaus als nationalitalische Bewegung mit schärfster Front gerade gegen die französische Kultur entfaltet hat, hat K. Burdach klar gezeigt in seiner Schrift: »Deutsche Renaissance«.

Spranger, unterlaufen möge. E. Spranger hat sich in seiner lesenswerten, feinsinnigen Schrift seine Idee von humanistischer Bildung vor allem an Wilhelm von Humboldt orientiert, dessen Leben und Wesen er so anziehend geschildert hat. Dies geschah insofern mit zweifellosem Rechte, als das Humboldtsche Bildungsideal die machtvollste Einwirkung auf die Praxis der deutschen höheren Erziehung und des höheren Unterrichts ausgeübt hat. Dieses Bildungsideal mit der ihm entsprechenden Auffassung der Antike hat drei Züge, die auch nach unserer Ansicht nicht einfach erhalten bleiben dürfen, sondern einer Korrektur bedürfen. Es isoliert die Antike — die schon einseitig genug nach ihren literarischen Höhepunkten der sog. klassischen Epochen gesehen ist — stark von ihrer asiatischen Vorgeschichte und nicht weniger von ihrem Übergang in Hellenismus und Christentum. Obzwar ganz auf christlichem Boden erwachsen und heimlich durch das Christentum viel erheblicher gestaltet, als es sein Urheber zuzugeben willens wäre — darin gleich den Bildern der Antike, welche die Heroen unserer Dichtkunst besaßen — deutet dies Bildungsideal Humboldts eine Idee von reiner »Menschlichkeit« in die Antike hinein, die tatsächlich christlichen Ursprungs ist, der durchaus national oder imperial gebundenen Antike selber ganz ferne liegt, die aber gleichwohl, eben weil sie sich als antikisch ausgibt, den »Menschen« der pantheistischen Zeitstimmung z. Z. Humboldts gemäß von Gott und allen Kräften der Gnade im Grunde vollständig loslöst. Es bleibt zweitens in den künstlerisch gefärbten Individualismus des Strebens versenkt, sich selbst zu einem »vollkommenen Menschenbilde« — gleich einem Kunstwerke — zu formen und auf dieses oberste

»Ziel« auch alle Verhältnisse der Menschen zu den Gemeinschaften rückzubeziehen. Das Solidaritätsprinzip als oberstes Prinzip aller sozialen Ethik — wie ich es anderenorts entwickelte[1] — ist den inneren Voraussetzungen dieses Bildungsideales so weltenferne wie es der Ethik Kants und Hegels ist. Aber nur als eine Folge dieses Mangels viel höherer und allgemeinerer Ordnung — nicht als seinen primären Fehler wie Spranger — vermag ich mit Spranger es anzusehen, daß das Humboldtsche »humanistische« Bildungsideal auch einen echten Hingabesinn für den Staat und seine Aufgaben ebensowenig zu erwecken vermag wie einen rechten Begriff seiner Bedeutung in der Welt und Geschichte — auch noch für die geistige Kultur selbst. Drittens stellt dies Erziehungsideal in so einseitiger Weise die innere Bildung der Persönlichkeit gegenüber spezifizierter Leistung und Handlung in einem höchstentwickelten Gemeinschaftsganzen in den Vordergrund, daß es unmöglich auf unsere Epoche übertragen oder darin festgehalten werden kann.

Der erste dieser Mängel scheint mir auch bei Sprangers Vorschlägen und Zielsetzungen bestehen zu bleiben. Wir müssen lernen, als bewußte Christen und im klaren Bewußtsein davon, daß wir in den christlichen Werten etwas viel Höheres und Reicheres besitzen, als uns die Antike je geben könnte, gleichwohl die Antike verständnisvoll zu lieben und an ihr zu lernen, was aus ihr oder an ihr zu lernen ist. Nicht nur unser neugewecktes religiöses Bewußtsein — das trotz seiner Vielfarbigkeit auf alle Fälle nicht pantheistisch ist —, auch unser geschärftes historisches Bewußtsein von den Grenzen und der nationalen Partikularität

[1] Siehe: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil.

der antiken Werte — fordert diese Haltung resolut. Die heimliche Ein- und Hinüberflößung christlicher Werte in die Antike — Goethes Iphigenie ist darin nur das sichtbarste Exempel der Denkart unserer ganzen humanistischen Zeit — muß aufhören, wenn das Christentum wieder seine volle Würde und seinen ihm gehörigen Reichtum, die Antike aber ihren historischen Wirklichkeitscharakter erhalten hat.

Was den zweiten der genannten Mängel dieses Bildungsideales betrifft, so finden sich bei Spranger ohne Zweifel eine Reihe durchaus berechtigter Vorschläge. Nur dürfte es weniger eine direkte sog. »staatsbürgerliche Erziehung« sein, die den Staatssinn zu entwickeln hat, als der fortwährende, den gesamten Kulturunterricht durchwaltende Aufweis, wie die Literaturen, Künste, Philosophien, Wissenschaftswerte in den Staat der Zeit eingeordnet waren (alte griechische Kunst und Literatur z. B. in das Gefüge der Polis), warum gewisse Gruppen vor diesen Werten wie etwa die spätstoische Philosophie es nicht waren, welche Charakterzüge an ihnen durch die Natur der sozialen Gruppen und Stände bedingt waren, die sie trugen; was alles vermöge der vorhandenen geistigen Potenzen an kulturellen Werten auch hätte entstehen können, aber um politischer Ereignisse und Zustände willen nicht entstand. Diese indirekte Pflege des Staats- und Gemeinsinns, die an allem Gegebenem der Geschichte die staatliche und soziale Mitbedingtheit auch der höchsten Früchte des Geistes heraushebt (z. B. die Bedingtheit des Intellektualismus aller griechischen Philosophie durch die Einrichtung der Sklaverei und Sklavenwirtschaft) prägt auf innigere und stillere Weise das gesamte Denken in die Richtung

vertieften Staatssinnes um, als ein direkter auf den Gegenwartsstaat gerichteter »staatsbürgerlicher Unterricht«. Vor allem aber muß — wie ich schon andeutete — der Staatssinn nur als besondere Ausgestaltung eines gesteigerten Gemeinsinns überhaupt erstrebt werden. Nur wenn dem Zögling ein Netz der soziologischen Grundbegriffe unabhängig von der besonderen historischen Abart der menschlichen Gruppen zuvor überliefert wird, — ein Netz, das alle Wesensformen menschlicher Gemeinschaft umfaßt und den Staat nur als eine dieser Formen zur Darstellung bringt, also auch z. B. Familie, Gens, Stamm, Volk, Nation, Nationalität, Kirche, Sekte, Schule, Gesellschaft, Partei, Klasse, Stand usw. — vermag der Zögling das je in der Geschichte vorhandene besondere Miteinander und Zusammenwirken der bestehenden Gemeinschaften klar zu sehen und zu begreifen. Nicht nur Einordnungswillen in den Staat, sondern ein differenziierter Einordnungswille in eine Mehrheit gleichzeitig bestehender Gemeinschaften je eigenen Rechtes und eigener Aufgaben und Ziele — und damit auch die stets vorhandene Notwendigkeit des Verzichtes und Opfers jeder dieser Gemeinschaften zugunsten des Bestandes und der rechten Entfaltung der übrigen — muß ein Ziel der neuen Erziehung sein. Mit Recht weist Spranger darauf hin, daß die neue Tendenz in der Jugend zu Verbands- und Gemeinschaftsbildungen — die aufs schärfste abweicht von Zuständen, wie sie noch vor 20 Jahren bestanden — wie von selbst dieser Umbildung des älteren individualistischen Bildungsideals entgegenkommt. Wenn er aber beklagt, daß diese Jugendgesellschaften gegen den Staat eine große Sprödigkeit bisher gezeigt haben, ja daß sie — wie wir hinzufügen — sogar

mit einer gewissen ausschließlichen Eifersucht darüber zu wachen pflegen, daß sie nicht als »Vorschulen« für künftiges »Staatsbürgertum« angesehen oder gebraucht werden, so vermag ich darin ein so großes Übel nicht zu sehen. Das ist nur ein Zeichen, daß der Gegenwartsstaat auf die Instinkte der Jugend eine emotionale Anziehungskraft nicht zu äußern vermag und daß die neuen Staatsideale auf dem eigenen Boden der jugendlichen Gemeinschaftserfahrungen selbst zu wachsen unterwegs sind.

Was den dritten Mangel des älteren humanistischen Bildungsideals betrifft, so scheint mir nicht so sehr die ältere Idee von Personbildung überhaupt — gegenüber einem Aufgaben- und Leistungsideal — die Ablehnung zu verdienen, die es bei Spranger findet, als zwei andere besondere Züge dieses Personbildungsideals: 1. Die in ihm gelegene Reflexion auf Selbstgestaltung, wie sie am deutlichsten in dem »Kunstwerk«charakter des eigenen Lebens bei W. von Humboldt sich verrät. 2. Jenes falsche spezifisch deutsche Nurinnerlichkeitsideal, das die intime Person gegenüber der sozialen Person so einseitig in den Vordergrund rückt, daß eine Art von resignativem Servilismus und Quietismus in bezug auf alle Art von Mitgestaltung des öffentlichen Lebens und dazu eine gewisse Verachtung aller sozialen und politischen Lebenssphäre sich mit Notwendigkeit daraus ergibt[1]. Die höchste Selbstgestaltung der Persönlichkeit kann sehr wohl als höchster Wert und als objektives Ziel auch der Erziehung angesehen werden, ohne daß die subjektive Intention auf Selbstbildung zugelassen wird oder gar noch eine besondere Pflege durch

[1] Über die falsche »Innerlichkeit« vgl. auch meinen Aufsatz »Zwei deutsche Krankheiten« im »Leuchter«, 1919 (Reichl, Darmstadt).

den Erzieher findet. Es ist nicht nötig, — um den letzteren Fehler zu vermeiden — das Persönlichkeitsideal der Erziehung und Lehre durch ein vorwiegendes Leistungsideal zu ersetzen. Weit entfernt, daß wir zu viel hätten an Lebensleitung der Jugend durch personhaft geformte Vorbilder, hatten wir davon viel zu wenig. Die Personleistung der Beamten im Staatsleben verdrängte überall bei uns das Werden des Staatsmanns, spezifizierte Fachleistung die geistige Übersicht der wissenschaftlichen Persönlichkeit, in der sich die Wissenszweige gegenseitig befruchten; einseitigstes Aufgehen im Geschäft im wirtschaftlich tätigen Bürgertum ebensosehr den politischen Gemeinsinn als den Geschmack an höherem geistigen Leben. Nicht eine noch gesteigerte Spezifizierung der Erziehungs- und Unterrichtsziele, sondern eher das Gegenteil verspricht dagegen Abhilfe. Dahingegen muß etwas ganz anderes — das mir bei Spranger zu sehr mit dem Leistungsideal zu verschwimmen scheint — der Sinn für öffentliche Auswirkung des für recht Erkannten und das stete Gefühl der Mitverantwortlichkeit für die Beschaffenheit aller öffentlichen Zustände über den Rahmen des älteren humanistischen Bildungsideals weit hinaus gesteigert werden.

Auch die Forderung von Ernst Troeltsch, daß das deutsche Mittelalter einen größeren Raum in unserer höheren Erziehung gewinne, ist von tiefer Berechtigung. Insbesondere ist es die Anknüpfung unserer menschlichen Ideale an jenes Germanisch- und Französisch-Gotische, das selbst noch ein hohes Maß europäischer Universalität in sich trug, ja sogar mit asiatischen und besonders indischen Formen noch in einer tiefen, heimlichen Beziehung lebte, das außerdem das Christliche nicht ausschloß, son-

dern in sich einschloß. Nicht nur das in seinen Grenzen berechtigte nationale Moment als mitgestaltende Kraft unserer Bildungsideale fordert diesen größeren Raum: Nicht minder fordert die mittelalterliche Welt als erhabenstes Vorbild einer organisatorischen Epoche größten Stils unter Leitung des religiös-kirchlichen Bewußtseins eine stärkere Berücksichtigung. Nur das ist gegenüber den schauderhaften Einseitigkeiten, wie sie von Benz vorgebracht und von K. Burdach so ausgezeichnet zurückgewiesen wurden, dabei zu fordern, daß die ganze verwickelte Erziehung des germanischen Geistes zur Selbständigkeit durch die Kirche und durch die antiken Vorbilder dabei auch zu dem gebührendem Rechte gelange.

All diese Modifikationen schließen also nicht im mindesten aus, daß die Pflege der antiken Bildungswerte im humanistischen Gymnasium der Ausgangspunkt höherer Geistesbildung in allen europäischen Völkern bleibe, soll ein kultureller Wiederaufbau Europas nicht auf Sand bauen. Und es kann nur das in Frage stehen, 1. welche Seiten und Teile der antiken Bildungswerte bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger botont werden; 2. wie ferner diese Bildungswerte im Zusammenhang der ganzen Weltgeschichte, insbesondere ihrer asiatischen Vorgeschichte und den in ihren Grenzen und im Rahmen des Europäischen wohlberechtigten engeren nationalen Bildungsidealen, eingeordnet und in dieser Einordnung überliefert werden. Es ist von den gegebenen Geschichten der Völker aus begreiflich, daß die romanischen Völker in höherem Maße an die lateinische Antike, die deutschen erheblich stärker an die klassisch-griechische, die sla-

wische Welt, insbesondere die russische, aber stärker an die spät hellenische Welt ihre Bildung anknüpft. Aber gerade weil dies auf Grund der bloßen Geschichte selbstverständlich ist, muß der sittliche Bildungswille auf Ergänzung gerichtet sein. Eben darum darf keine reflektiert-gesuchte »Renaissance latine« existieren, eben darum müssen Germanen und Slawen die spezifischen Werte lateinischen Form und Ordnungssinnes, lateinischer, praktischer Logik und Organisationskraft mit heißer Seele suchen. Aber noch wichtiger ist das Zweite! Der Fortgang der Wissenschaften vom Altertum hat es mit sich gebracht, daß wir in antik-klassischer Kunst, Philosophie, Ethos nicht mehr ewige Musterbildung menschlich erhöhten Daseins überhaupt zu sehen vermögen. Jene geheime Philologenfachmetaphysik »ewiger Musterbilder«, die Antikes nur im Gegensatz zum Christlichen zu sehen vermochte und eine Art Paganismus fördert, ist durch die historische Richtung der Wissenschaft von der Antike selbst zerbrochen worden. Überall wurde Kontinuität und nur relativer Bruch der griechischen Kultur zu den asiatischen Formen deutlich, in Archäologie, Religion, Philosophie, Mythengeschichte; nicht minder wurden sichtbar die vergänglichen nationalen, sozialen und politischen Voraussetzungen dieser Kulturwelt. Völlig neue Elemente, besonders der griechischen Antike, die unsere humanistischen Väter übersahen, wurden aufgedeckt; ich nenne Mutterrecht und Mutterkultur, die Orphik mit ihrem pessimistischen Tragizismus, die Anfänge griechischen Privatrechts, die sozialen Kämpfe in den griechischen Städten, die griechische Naturwissenschaft, Mathematik und Technik. Das kontinuierliche Ausmünden der Antike durch den Hellenismus

hindurch, durch Gnosis und die spätantiken Religionsbildungen in die frühchristliche Kirche wurde neu und kräftig zur Anschauung gebracht. Daß »antik-klassisch« nicht menschlich allgemeingültig sein kann, im höchsten Falle nur darstellt einen ersten Höhepunkt der Werke europäischen Geistes, ist die sicherste Erkenntnis unserer Epoche. Was folgt daraus? Nun, vor allem folgt nicht, daß durch diese historische Relativierung der antiken Werte diese nun überhaupt nicht mehr Grundlage unserer europäischen Bildung sein dürften. Daß wir sie etwa nur als gleichgültige Elemente eines grenzenlosen historischen Flusses anzusehen hätten, unsere eigene Bildung aber ganz anderen Zielen zuzuwenden hätten, etwa einseitig nationalen oder politischen. Sind diese Werte auch nicht mehr allgemeinmenschlich-normativ, so sind sie es doch europäisch. Und dürfen sie auch nicht mehr absolute Vorbilder genannt werden, so sind sie doch gemeinsame, notwendige Orientierungstürme, Leuchttürme für alle europäischen Völker, nach denen sie hinschauen sollen nicht wie auf Ziele und vor sich, zu denen sie aber immer wieder zurückschauen müssen, um zu erkennen, ob sie noch im Kurse des europäischen Geistes und Wesens überhaupt fahren. Unter diesem Bilde eines »Leuchtturms im Rücken«, möchte ich dasjenige gemeinsam europäische Verhältnis der Völker zur Antike verstanden wissen, das zu einem kulturellen Aufbau notwendig ist.

Aber die gemeinsame Aufgabe des europäischen Kulturaufbaues verlangt in der besonderen Weltsituation, in der wir uns befinden, noch ein anderes gemeinsames Ziel — ein Ziel, dem unsere neuen Erkenntnisse entgegenkommen: Ich meine eine gewisse Umkehr unseres ge-

samten europäischen Bildungswesens, von der vorzüglichen Richtung, die es bisher hatte, der ostwestlichen zur westöstlichen. Darauf drängt meines Erachtens alles hin. Einmal: Es bedarf überhaupt das hyperaktivistische, hyperbetriebsame Europa — ich möchte sagen — einer gewissen Liegekur in den Tiefen, in dem Ewigkeitssinn, in der Ruhe und Würde des asiatischen Geistes. Hat dazu Asien seit dem Japanisch-Russischen Krieg mit Sicherheit aufgehört, nur passives Objekt zu sein kapitalistischer Ausbeutung einerseits, christlicher, aber zu oft nur Handelspionierschaft treibender Missionen andererseits — regt es überall nun aktiv seine Flügel und wischt sich den Schlaf von Jahrhunderten aus den Augen, wie wir es überall sehen, im asiatischen Rußland, Japan, China, Indien, in der mohammedanischen Welt — so hat Europa doppelten Grund zu einer neuen Auseinandersetzung all seines Kultur- und Bildungsbesitzes mit Asien und dem Osten überhaupt. Der Weltkrieg führt im kleinen wie im großen zu neuen Ausgleichen, zu Ausgleichen der allzu großen Kulturniveaudifferenzen — und dies vor allem qualitativ. Wie Deutschland demokratischer in ihm wird, die englisch redenden Länder zentralistischer und staatssozialistischer, so muß auch in weit gewaltigerer Größenordnung ein gewisser Ausgleich des spezifisch Europäischen und Asiatischen seine Folge sein. Darum müssen wir auch die Antike der Jugend von vornherein mit ihren asiatischen Wurzeln darbieten, und die historischen Quellpunkte innerhalb der späteren Geschichte antiker Bildungswerke, wo sich Morgenländisches und Abendländisches vermischte, wie im Hellenismus, in Alexandria usw., um dann in die getrennten Arme der abendländi-

schen und morgenländischen Geschichte scharf auseinanderzugehen, weit stärker erleuchten als bisher. Diese Umstellung unserer zentralen Bildungsinteressen nach dem Osten ist ferner höchst wünschbar darum, weil Geben wie Nehmen in dieser Richtung weit fruchtbarer sein werden, als wenn wir unser zu ausschließliches Interesse an der westlichen Bildung beibehalten. Die französische Bildung zumal (in geringerem Maße auch die englische) hat eine Eigenständigkeit und eine Reife der Form erreicht, die — nach menschlichem Ermessen — nur schwer noch überboten werden dürfte. In Frankreich hat (im Gegensatz zu Deutschland und England) das Bürgertum bisher eine eigentümliche geistige Kultur im Grunde nicht geschaffen. Es hat sich dafür — wieder im Gegensatz zu Deutschlands unpolitischem Bürgertum — in politischer und sozialer Energie erschöpft und lebt in allen Dingen des Geistes bis heute von Gnaden des Ancien regime. Es ist unwahrscheinlich, daß es in seinen alten Tagen noch vollbringe, was es bisher noch nicht vollbracht. Was im jungen Frankreich wirklich neu war gegenüber den Traditionen des 17. und 18. Jahrhunderts wie z. B. die Bergsonsche Philosophie, wies vielfach deutschen, noch mehr russischen Einfluß auf. Was wir von Frankreich in uns aufnehmen können — was die Zukunft bringt, das wissen wir freilich dabei nicht — das haben wir im wesentlichen genommen. In England gilt dieses Verhältnis von Kultur und sozialer Gruppenträgerschaft weniger als in Frankreich, besteht aber gleichfalls noch im wesentlichen zu Recht. Auch Englands Kultur ist durchaus aristokratisch dem Kerne nach, mag diese Aristokratie sich auch stärker unter bürgerlichen Namen verbergen wie in Frankreich. Bei uns ist die Aristokratie —

soweit wir eine solche besitzen — kulturell fast völlig unfruchtbar geblieben. Ihr Werk war Staat, Krieg, Politik. Es ist so unwahrscheinlich, daß sie in ihren alten Tagen geistig noch besonders fruchtbar würde wie das Gleiche unwahrscheinlich ist für das französische Bürgertum. Im Gegensatze hierzu ist unsere sozial durchaus von unten heraufgestiegene Kultur schon nach ihrer soziologischen Bedingung viel tiefer ähnlich den in der slawischen und besonders der russischen Welt gegebenen Verhältnissen. Inhaltliche gegenseitige Ergänzung in bezug auf germanischen Individualismus und slawischen Gemeinsinn, Verstandesmäßiges und Mystisches, einseitig Organisatorisches und Sinn für das Recht eigentümlich dahinströmenden Lebens, Christentum der Tat und die aus den Umhegungen der Schicksale lösende und rettende kontemplative Anbetung[1], verspricht bei der noch beiderseitigen Unvollendetheit der kulturellen Formen reichere Früchte als sie versprochen sind bei fortbestehender einseitiger Aufmerksamkeit auf den Westen. Auch die sozialen Demokratien Rußlands und Deutschlands, die sich soviel tiefer vom Bürgertum geschieden wissen als im Westen, verstehen sich viel besser, als dies in absehbarer Zeit zwischen deutscher und westlicher Demokratie der Fall sein dürfte. Darum ist vor allem zu fördern: Kenntnis Rußlands und der außerrussischen slawischen Welt als Übergang dazu In all dem fällt dem österreichischen Bildungsleben eine besondere Rolle zu. Neue Lehrstühle für russische Geschichte und Kultur, russisches Sprachstudium müssen aber auch für unsere reichsdeutschen Unterrichtsministerien eine Sorge sein. Nationale Bildungs-

[1] Vgl. in Krieg und Aufbau: Östliches und westliches Christentum.

ideale müssen sich im Rahmen dieser gemeinsamen europäischen Kultur- und Bildungsgrundlage bewegen — sie dürfen ihn nicht sprengen. In diesem Rahmen sollen sie ihr besonderes Recht in vollem Maß genießen.

Aufs schärfste zu bekämpfen ist jede »alldeutsch« gerichtete Abschlußtendenz. Sie ist widersinnig und auch undeutsch, da sie dem Wesen gerade des germanischen Geistes aufs tiefste widerspricht. Die Definition ist ganz richtig, die K. Burdach in seiner Schrift »Deutsche Renaissance«, vom deutschen Geiste mit einem Leibnizschen Bilde gegeben hat: Er ist ein »schaffender Spiegel«; er ist nicht so sehr eine Gruppe von Eigenformen, sondern der Geist der Synthese aller Formen durch eine grenzenlose Liebe schöpferischer Verknüpfung. Wer nur an »Originalität« mäße, dem hätte, von der deutschen Musik und Geisteswissenschaft abgesehen, die deutsche Kultur wenig zu sagen. Eben darum bedarf der Deutsche in höherem Maße der Anregung durch Fremdes als andere Völker; und seine ganze höhere Bildungsgeschichte ist Verarbeitung solcher Anregungen teils aus der Antike und Renaissance (Humanismus, klassische Dichtung), teils aus dem christlichen Altertum (lutherische Reformation), teils aus Frankreich (deutsche Aufklärung), teils aus England (Shakespeare, Staatslehre, Philosophie). »William, Stern der höchsten Höhe, Dir verdank' ich, was ich bin,« so Goethe; »Rousseau hat mich zurechtgemacht,« »Hume hat mich aus dem dogmatischen Schlummer geweckt,« so Kant. Bei allen großen Deutschen findet man Reden dieser Art. Was wäre Luther ohne Augustin und Paulus? Die deutsche Sprache hat einen organischen Bedarf nach Ergänzung durch Fremdwörter, d. h. einen Bedarf, der nicht in den zufäl-

ligen historischen Schicksalen des deutschen Volkes, sondern in ihr selbst und ihren Fortbildungsgesetzen wurzelt. Und angesichts dieser grundlegenden Tatsachen wagt man es, Deutschland einen kulturellen Abschluß zu predigen! Diese Tendenzen sind nichts als Ideologie eines wirtschaftlichen Machtnationalismus, der mit dem deutschen Geiste nichts, gar nichts zu tun hat, sondern ein frevles Spiel mit ihm treibt.

Doch nicht diese allgemeine »alldeutsche« Tendenz verdient unseren resoluten Kampf. Auch geistige Richtungen, die sich bisher stärkster Teilnahme unserer Besten erfreuten, sind nach meiner Meinung starke Hemmungen eines Wiederaufbaues europäischer Kultur. Es seien nur zwei davon genannt.

Zuerst sei erwähnt jene Auffassung der neueren politischen Geschichte, die im Gefolge der Gründung des Deutschen Reiches bei uns auftrat und bald die Lehrstühle der deutschen Universitäten erfüllte, und die da besonders bezeichnet ist durch die Namen Treitschke und Sybel. Schon Friedrich Naumann hat einige treffende Worte gefunden, wenn er sagt, daß unserer Welt eine Auffassung der Geschichte, die von der Wartburg durch Potsdam und Königsberg möglichst einlinig zum kleindeutschen Gedanken und zu Bismarck führe, als Bildungsgrundlage nicht mehr entspreche. Wir haben diese teleologisch politischen Konstruktionen ein für allemal aufzugeben und die Fülle deutschen Wesens wieder in sein Recht einzusetzen. Wir haben nicht nur die innere Tendenz, sondern auch das enge politische Pathos dieser Geschichtschreibung zu vermeiden und sollten zu dem reineren und objektiveren Geiste Leopold von Rankes zurückkehren, der noch ganz

erfüllt war von der historischen Freude über die schöne Mannigfaltigkeit des Menschlichen in der geschichtlichen Welt und von einer wunderbaren Ehrfurcht vor der Zukunft der Menschheit. Die deutsch-mittelalterliche Welt und ihre bodenständige Kultur, die Zeiten des großen deutschen Kaisertums, kurz die universalen organisatorischen Phasen der deutschen Geschichte müssen ein ganz anderes Gewicht für die Durchschnittsbildung gewinnen, als sie jetzt besitzen. Denn in der Linie dieser Zeiten, nicht im Kleindeutschland Bismarcks liegen unsere Aufgaben. Gerade von den oben genannten Stationen der deutschen Geschichte können wir zurzeit am allerwenigsten lernen.

Nehmen wir die Reformationszeit zum Beispiel. Kann es ein Zeitalter geben, dessen ganzes Wesen fremder wäre den Ansprüchen, die an uns gestellt sind Der Individualismus, der da zuerst in religiöser Form auftritt und die heiligen Dämme der christlichen Korporationsidee und ihre Realität in der Kirche zerbrach: heute steigt er nur zu offensichtlich zu Grabe; selbst große protestantische Theologen (Harnack, Troeltsch, Rade) bekennen, daß es sich heute vor allem darum handle, die Idee christlicher Gemeinschaft und Solidarität in ihrer universalen Natur wieder aufzunehmen und ihr Recht auf wahrhafte Formung und Organisation auch der öffentlichen Welt wieder einzusetzen. Nicht in ein Zeitalter neuer Kirchentrennungen, sondern in ein solches neuer kirchlicher Synthesen treten wir. Die in Rußland, England, Frankreich, Italien teils längst bestehende, teils (besonders in Rußland und England) neu erfolgte Trennung von Kirche und Staat gibt für die großen Probleme der Annäherungen der da-

durch staats- und nationalfreier werdenden Kirchen, zunächst für die anglikanische und römische, die orthodoxe und die griechischen Kirchen, die römische und die orthodoxe (wie sie Leos XIII. Testament umschrieb) ganz neue bedeutende Perspektiven. Das Bürgertum, dessen soziologische Schöpfung der Nationalstaat war und das sich damals gegen Feudalismus und Kirche durchzusetzen begann — heute hat es sich aufgelöst in immer neue Gruppen und Stände oder doch Keimen zu solchen.

Der absolute Fürstenstaat, der die Reformation noch weit stärker, als wir es noch vor kurzem gewußt haben, propagierte, er hat die ganze demokratische Welle der Zeit gegen sich. Europa, das damals, um neue Kräfte zu entwickeln, auseinanderstrebte (religiös, national, staatlich, ökonomisch): heute geht es daran, seine Differenzen auszugleichen, sich zu sammeln und nicht so sehr partikulare Kräfte zu entfalten, als die übermäßig entfalteten mit vereinigten geistigen und sittlichen Kräften zu meistern.

Aber auch von den geistigen Führern dieser Zeit können wir am allerwenigsten lernen. Dies sage ich ebensosehr angesichts Luthers als des Ignatius von Loyola, der Reformation wie der Gegenreformation. Die Verbindung einer überspitzten mystischen Nurinnerlichkeit mit fast machiavellistischen Machtlehren betreffend Staat, Gesetz, die schließlich die Kirche dem Staate auslieferte, die von Luther ausgegangen und noch in Bismarcks Gestalt nachlebt, dieser gefährliche deutsche Dualismus zwischen Gesinnung und Tat, Glaube und Werk, nur ›innerer‹ Freiheit mit politischem Knechts- und Gewaltsinn ist eben das, das wir energisch abzuschütteln haben; — und nicht min-

der energisch den finsteren Fanatismus und die Verengung der katholischen Kirche durch die Gegenreformation.

Eine zweite geistige Richtung, die dem kulturellen Aufbau Europas zum mindesten stark hinderlich ist, ist die Herrschaft aller Art nationaler Philosophien. Ich meine hier sowohl in ihrem inneren Wesen faktisch zu volksmäßig eingeschränkte Gedankenbildungen als bewußt reflektierte Nationalphilosophien. Eine Philosophie erster Art ist z. B. die von preußischem Geiste (im engsten Sinne) viel zu einseitig durchflossene Gedankenbildung Kants, trotz der noch kosmopolitischen subjektiven Haltung ihres Urhebers. Ich kann dies im einzelnen hier nicht dartun, muß vielmehr solche, die sich dafür interessieren, an meine philosophischen Schriften verweisen[1] Wenn Schiller in seiner Schrift über Anmut und Würde sagt, Kant habe in seiner Ethik nur »für die Knechte des Hauses«, nicht für seine »Kinder« gesorgt, so hat er schon das Wesentliche getroffen, was ich meine. Und »Kinder des Hauses« zu werden, das ist heute der tiefste Drang im deutschen Volke. Obzwar Kant sich selbst im Unterschiede zu seinen spekulativen Nachfolgern (Fichte, Hegel usw.) noch ganz als »Glied der europäischen wissenschaftlichen Republik« fühlte, so begann doch mit ihm bereits jene Phase des deutschen Denkens, die alsbald den nurpreußischen Geistesstempel auf jede offiziell zugelassene Regung des deutschen Denkens legte und die gleichzeitig die deutsche philosophische Entwicklung aus der christlich-europäischen Geistesentwicklung herausführte, verengte und partikularisierte. Man braucht

[1] Vgl. meine Kritik der Ethik I. Kants in meinem Buche: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1912.

nur Leibniz neben Kant und die Kantische Richtung zu halten, um dies einzusehen. Leibniz steht noch voll in der breiten, großen Tradition der europäisch-christlichen Philosophie und ihrer antiken Grundlagen in Platon, Aristoteles, Augustin, dieser ‚quaedam philosophia perennis', wie er sie nennt. Hier finden wir noch nicht den maßlosen Konstruktions- und Nurorganisationsgeist, in dem Kant die Natur zu einer Art erweitertem Preußenstaat, d. h. einem künstlichen Bauwerk menschlichen Verstandes herabsetzen zu dürfen glaubt; noch nicht die Überaktivität und leere formalistische Reglementierungssucht in Kants geistiger Grundstellung zur Welt; noch nicht die den nachfolgenden Pantheismus vorbereitende Auflösung aller geistigen Individualität in ein Ding, in dem nichts fließt als verdünnte Denktätigkeit; noch nicht den ganz einseitigen, weil im Grunde einsichtsleeren Pflichtgedanken in der Ethik; noch nicht die Ausschaltung der Liebe und aller Regungen der Sympathie aus den moralischen Kräften; noch nicht die Verballhornung der Religion und des Gottesgedankens zu einem »Als ob« im bloßen Dienste des pflichteifrigen Bürgers; noch nicht die schreckliche altprotestantische Lehre von einem radikal Bösen in der menschlichen Natur, die Goethe so tief abstieß; noch nicht die gesuchte Glücksverachtung, die gemeinste Sinneslust nicht zu trennen weiß von der griechischen Eudämonie und der christlichen Glückseligkeit und beide mit gleichem Fanatismus nicht nur als Zwecke, sondern leider auch als Ziele der Seele verwirft. Kant ist ein gewaltiger Denker, und wir dürfen nicht aufhören, uns mit ihm immer neu auseinanderzusetzen. Aber als Grundlage einer allgemeinen Geistesbildung auf Gymnasium und Univer-

sität eignet sich seine dunkle, vieldeutige Philosophie und eignen sich die spekulativen Subjektivismen und geistreichen Eigenwilligkeiten seiner Nachfolger nicht. Wir bedürfen einer Philosophie, die nicht wie die Kantische einer geschlossenen Faust, sondern einer offenen Hand gleicht; die wieder anknüpft an das große Erbe der europäisch-christlichen Gedankenwelt und deren Seele zugleich der strengste Objektivismus und die Anerkennung letzter Wesenstatbestände und -zusammenhänge in der Welt und im menschlichen Geiste sein muß. Nur im Geiste Leibnizens, nicht im Geiste Kants ist es möglich, daß die europäische Philosophie wieder eine fruchtbare Symphonie wird — ohne eng konfessionelle Voraussetzungen, wie sie für Kant trotz aller sog. Vernunftautonomie der Altprotestantismus ist. Und noch weit weniger können wir eine reflektierte Nationalphilosophie wie jene Fichtes als solche Grundlage brauchen und ähnliche »Ich«philosophien. Nicht die widersinnige Aufblähung des Deutschen zum »ursprünglich freien und vernünftigen« Wesen überhaupt, sondern die Erkenntnis unserer nationalen Individualität und ihrer Güter, aber auch ihrer Grenzen ist unsere Aufgabe; nicht die entsetzliche Auffassung der ganzen Welt als gleichgültiges bloßes »Material unendlicher Pflicht«, sondern die Bewegung liebreicher Hingabe an ihr objektives Ganzes und an ihre eigenwertige und eigenseiende Fülle.

Aber ich hatte noch einen anderen und höheren europäischen Grundwert angegeben, der uns geschichtlich zusammenhält: das Christentum, zunächst in seiner abendländischen Form.

Es sei bei diesem großen Gegenstande nur auf ein

paar Momente hingewiesen, die nur aufmerksam machen sollen auf diese für den kulturellen Wiederaufbau wichtigen Punkte.

a) Zuerst ist von großer Bedeutung, daß die christliche Religion in einer ihrer größten kirchlichen Formen, in der Form der russischen Orthodoxie und Kirche, nicht — wie es viele bei uns erwarteten — mit dem Zusammenbruch eines der furchtbarsten Gewaltstaaten der Geschichte, mit der russischen Autokratie, mitzusammengebrochen ist, sondern sich in diesem Zusammenbruch erhalten hat, aber auch durch ihn sich tiefgehend umformt[1]. Sie formt sich um, indem sie sich vom Staate trennt, zu ihrer vorpetrinischen Gestalt und zu selbständiger geistlicher Spitze in gewissem Sinne zurückkehrt und sich — wie wir jüngst hören konnten — wahrscheinlich mit den griechischen Kirchen des Orients und der Balkanländer enger verknüpfen wird. Schon daß die gewaltige Idee einer Wiedervereinigung der abendländischen und morgenländischen Kirchen hierdurch ganz neue Aussichten erhält, ist von kaum abzuschätzender Bedeutung. In betreff der rom-freundlichen Partei der Stundisten sagte Harnack mehrere Jahre vor dem Krieg (»Das Testament Leos XIII.«): »Eine politische Bedeutung kann sie zurzeit nur auf indirektem Wege gewinnen, aber wenn einmal das starre Staatschristentum Rußlands nicht mehr zu halten ist — und wer darf sagen, daß es ewige Dauer in sich trägt? —, so hat diese Partei eine Zukunft, und man versteht es, daß Rom schon jetzt mit ihr rechnet.« Schon

[1] Vgl. zu dem Gesagten Dimitri Mereschkowski: »Vom Krieg zur Revolution«, München, Piper 1918, bes. den Bericht über die Rede A. W. Kartaschow's »Die Erfüllung der Kirche«.

jetzt sind Bestrebungen im Gange, die nach dieser Richtung zielen und Verständigungs-Bemühungen zwischen Rom und der Orthodoxie vorbereitend in Gang setzen. Sie sind noch nicht reif genug, um über sie zu sprechen. Aber noch mehr: Es ist dadurch auch für Westeuropa das Beispiel geschaffen eines ganz neuen Zusammengehens der christlichen Gedankenwelt und ihrer tiefsten Antriebe mit der sozialen Demokratie und dem berechtigten Teil ihrer Forderung gegen den kapitalistischen Staatsgeist. Obgleich die christliche Religion die äußere Revolution der Gewalt und des Blutes tief verabscheut, ist sie doch von Hause aus nicht eine, sondern sie ist die revolutionärste Geistmacht der Geschichte. Sie macht, wo sie in der Richtung ihres Wesens wirken kann, alles neu. Wiedergeburt ist ihr Grundbegriff in allen Dingen. Im Abendlande, und zwar in besonderem Maße in Deutschland und in Österreich — vermöge der hier besonders starken Verflechtung, ja Verfilzung von Kirche und den den Staat beherrschenden Schichten — war die christliche Religion in allen ihren Ausgestaltungen in einem Maße, das die edlen Flügel ihres wahren Geistes lähmte, viel zu einseitig mit den Interessen der herrschenden bürgerlichen Klassen verschmolzen. Seit Jahrhunderten wird die christliche Religion oder werden doch sehr wesentliche und wichtige Gruppen, die ihr angehören, nun aber in Rußland in eine revolutionäre Bewegung[1] nicht nur hineingerissen, sondern waren in ihrer Erzeugung auch stark beteiligt (christliche Sozialrevolutionäre); welche Gefahren sie auch für die christliche Religion in ihrer kirchlichen Ausprägung in sich berge, auf alle Fälle wurde dieses einseitige Band

[1] Haben doch Mönche selbst diese Bewegung stark mitgeführt.

des Christentums mit den herrschenden Mächten und insbesondere dem bürgerlichen Kapitalismus und seinem Geist zersprengt. Das ist eine große, erhabene Tatsache, und sie erscheint eine solche Tatsache besonders dann, wenn man sie mit der durch diese Trennung neu geförderten *Einigungsbereitschaft* mit den abendländischen Kirchen zusammennimmt. Auch als *Beispiel* für Westeuropa wird diese Tatsache keinesfalls ohne stärksten Einfluß bleiben. Schon vor dem Kriege war die große russische Literatur (Dostojewskj, Tolstoj, Solowjew usw.) fast die *einzige*, europäisch gültige schönwissenschaftliche Literatur wahrhaft christlichen Geistes.

b) Eine zweite große Tatsache habe ich schon angedeutet. Wie die Demokratisierung mit Fr. Meinecke (wenn auch in national sehr mannigfacher Form und Art) eine »universale geschichtliche Tendenz« genannt werden kann, der man nur klug und verständig für die Zeichen der Zeit begegnen kann oder töricht und unverständig, die man aber auf keinen Fall aufheben kann, so ist auch die Tendenz auf Trennung von Kirche und Staat und *dem* Staatsgeist, der zu der europäischen Anarchie des Weltkrieges führte, eine »universale Tendenz« zu nennen. Diese Trennung ist in dem Maße für die Kirchen schädlich, als sie aus Mangel an lebendigen, religiös bauenden Eigenkräften sich auf den Staat stützen mußten; als der Polizeidiener schließlich die Menschen in die Kirche treibt; für den Protestantismus z. B. ist sie weit gefährlicher als für die in sich festgefügte katholische Kirche, für den deutschen Protestantismus gefährlicher als für das kirchlich selbständigere angloamerikanische System. Aber sie ist — soviel politische Sorgen sie noch bereiten mag — zugleich

ein eminent erweckender, neuen religiösen Idealismus entfaltender Antrieb für diejenigen Kirchen, welche die Operation aushalten ihren Geist und ihre eigenen Organisationen zu erneuern. Wie viel Idealismus, Opferkraft, neue christliche Belebung auch der profanen Kultur hatte schon vor dem Kriege, ganz so, wie es Papst Pius voraussah, die Trennung der Kirche von einer bourgeois-kapitalistischen Regierung in Frankreich zur Folge gehabt! Gar manche der Erscheinungen, die ich in meinem Buche »Krieg und Aufbau« »falsche Anpassung« der deutschen Katholiken nannte, können in der neuen Situation, in die wir gelangen werden, vermieden werden. In England findet sich, oft stark vereinigt mit den romanisierenden Gruppen der Hochkirche, auch zum Teil mit denen, die auf tiefere Verständigung mit der russischen Kirche drängen, dieselbe Tendenz zur Trennung.

In Preußen muß mit Sicherheit erwartet werden, daß die konfessionelle Schule in Gefahr gerät, wenn eine auf das Reichstagswahlrecht gegründete Majorität des Preußischen Abgeordnetenhauses ohne Verfassungsänderungen ans Ruder gelangt. Schon jetzt kenne ich viele maßgebende katholische und protestantische Stimmen, die eine energische G e i s t e s- und O p f e r v o r b e r e i t u n g auf diesen großen Umschwung fordern. Wie schwer diese Änderung der parlamentarischen Machtverhältnisse auch die christlichen Kreise Preußens zunächst treffen möge: sie und ihre Folgen werden die religiösen Kräfte reinigen; sie werden den völkerumspannenden und vereinigenden Geist der Kirche steigern, sie werden dazu führen, daß man den Gedanken tiefer erfasse: Man könne nicht zugleich dem Mammon in einer entchristlichten Gesellschaft u n d Gott

seine Dienste weihen. Die Vereinigungs- und zum wenigsten Verständnisbereitschaft aber der christlichen Kirchen und Gruppen, ihre gegenseitige Verständigung in Wissenschaft, Theologie, Kult kann durch alle diese Vorgänge nur gestärkt werden — und damit auch die christlichen wichtigste der Einheits- und Wiederaufbaukräfte der europäischen Kultureinheit.

Wohl entspricht es nur den grundsätzlich verschiedenen Dauerdimensionen, denen Veränderungen sozialer resp. politischer Verhältnisse einerseits, religiös-kirchlicher anderseits wesensgesetzlich unterliegen[1], wenn zunächst besondere Sicherungen von Vertretern beider christlichen Kirchen gefordert worden sind für den Fortbestand der Grundverhältnisse, die in Preußen Kirche und Staat bisher zueinander einnahmen. Auch wir finden solche Forderung wohl berechtigt. Wenn wir aber nicht aktuell politisch urteilen, sondern auf den Gang sehen, den mit einiger Wahrscheinlichkeit die Dinge gehen werden, wird man diesen Sicherungen weniger Vertrauen schenken dürfen, als dies zumeist geschieht. Gelänge es den christlichen Kirchen nicht, die Masse des arbeitenden Volkes auf noch andere Art sich zu erhalten oder besser sie neu zu gewinnen als durch die Aufnahme der betreffenden Gesetze in die Verfassung, nämlich durch freie religiöse und geistige, den Aufgaben der Zeit in wahrhaft christlichem Tatgeiste rechnungtragende Mission, so würden jene »Sicherungen« schließlich Versuchen gleichen, einen reißenden Strom mit dem Spazierstock aufzuhalten[2].

---

[1] Siehe »Der Formalismus in der Ethik usw.«, II. Teil.

[2] Ich brauche nicht zu bemerken, wie nur allzusehr sich dieses vor 2½ Jahren gefällte Urteil bestätigt hat.

c) Als Drittes weise hier hin auf eine Frage, die ich so stellen möchte: Stockholm oder Rom oder Stockholm und Rom? Beide Namen bedeuten heute zwei Geistesmächte gegen die Kriegsfortsetzung bis zum europäischen Selbstmord und zwei Geistesmächte, die eine dauernde europäische Ordnung fordern. Beide Namen erinnern uns an mächtige Bestrebungen großer Menschengruppen, denen sich die Mittelmächte bedeutend entgegenkommender erwiesen als die Entente — und insbesondere ihr westlicher Teil. Die Entente hat auf die Papstnote nicht geantwortet und dieselben Ententestaaten haben mit der charakteristischen Ausnahme Rußlands ihren Angehörigen den Besuch der Stockholmer Konferenzen verboten. Auch in diesen Zeichen bewahrheitet sich eben, was ich in meinem Buche »Über die Ursachen des Deutschenhasses« sagte: Der wahre Ausgangspunkt des unversöhnlichen Hasses gegen Europas Herzländer sitzt nicht im vierten Stand, soweit er selbständig geworden, nicht auch in den christlich-kulturkonservativen Mächten Europas, er sitzt in den großen Kapitalmächten und Bourgeoisgruppen der Westländer mit dem ihnen entsprechenden individualistischen atomistischen Erdengeiste. Wollen wir, was wir nicht wollen, die Welt in zwei Heerlager den letzten geistig-moralischen Triebfedern und Fahnen nach teilen, so wie es die Entente getan hat mit ihrer zweideutigen Formel: »Bürgerliche-politische Demokratie kontra Autokratie und Feudalismus«, so könnten wir schon auf Grund dieser Tatsachen die Gegenformel aufstellen: die vereinigten oder sich vereinigenden Mächte christlicher Autorität und christlicher Lebensgesetze und des echten Sozialismus des vierten Standes, der sozialen Demokratie gegen oligarchische

Plutokratie und ihren Liberalismus und Rationalismus in allen Dingen des geistigen Lebens. Und hier dürften und müßten wir Rußland, insbesondere das uns durch die politischen Wirren noch ganz verborgene seelisch weiträumige und großherzige Rußland auf unsere Seite stellen.

Gleichwohl, die Strebungen, die diese beiden Namen Rom und Stockholm bezeichnen, sind sehr verschieden an Ursachen, Geist, Ziel. Wird diese oder jene ein größeres Gewicht in die Wagschale des Friedens auf die Dauer werfen oder beide zusammen? Ich wage zu sagen, daß von diesen Fragen sowohl das Ob als das Wie des europäischen Kulturaufbaues in hohem Maße abhängen wird. Aber nicht nur dies. Ob es jetzt gelinge oder nicht, daß die beiden in diesen Namen angedeuteten Geistes- und Willensmächte auch irgend praktisch zu gemeinsamem Ziele zusammenwirken: Werden sie nicht von dieser großen Erinnerung mindestens objektiven Zusammenwirkens zu gleichem Ziele aus überhaupt, auch nach dem Kriege, eine neue Verständigung suchen müssen: die wahrhaft soziale, nicht die bürgerlich-liberale Demokratie des vierten Standes und die der Vereinigung zustrebenden christlich-kirchlichen Mächte? Ich meine die durch die Trennungstendenz von Kirche und Staat freier und offener, reiner, christlicher gewordenen kirchlichen Mächte? Könnte nicht ein Teil des Sinnes dieser unerhörten Kriegsrevolution Europas eben darin liegen, daß in ihr der spezifisch bürgerlich-kapitalistische Geist mit allen seinen Hervorbringungen, daß dieser gemeinsame Feind des aufstrebenden vierten Standes und einer ihres christlichen Wesens klar bewußten Kirche, langsam aber doch sichtbar zu Grabe getragen werde? Mit all seinen Hervorbringungen,

dem falschen, bloß leibhaft-sinnlichen Individualismus, mit politischem Nationalismus, mit kapitalistischem Zentralstaat und Imperialismus? Nun, auf alle Fälle ist die Frage: Wie wird sich die christliche Kirche zur sozialen Demokratie stellen und wie diese zu ihr, für den kulturellen Wiederaufbau Europas von größter Bedeutung[1]. Denn ich wage zu sagen: Keine dieser Mächte wird es allein vermögen, das große Werk zu tun. Das können nur beide zusammen. Versagt eine, so wird es überhaupt nicht stattfinden.

Ich bejahe diese Fragen, trotzdem ich genau weiß, was alles dem an Hemmungen entgegensteht. Aber vielleicht gibt es doch Gründe, diese mächtigen Hemmungen als sich langsam verringernd anzusehen. Betrachten wir einige!

Gewiß gewaltige Gegensätze hier und dort! Dort zuerst die von der christlichen Kirche unabtrennbare Autoritätsidee in Glaubens- und Sittensachen und die einheitliche Regierung der Christenheit. Hier die starke, vom bürgerlichen Liberalismus übernommene Tendenz gegen die Idee der Autorität überhaupt! Hier eine stark materialistisch gefärbte, auf alle Fälle aufs Irdische gerichtete, alles nur vom Kampf der Klassen, nichts von einer Solidarität der Stände erwartende Weltanschauung mit ihren mannigfachen Ideologien, von denen der Marxismus nur die bedeutsamste ist, — stark getragen auch durch die Beschäftigungsart des Arbeiters in einer naturwissenschaftlich-technisch durchtränkten Zivilisation. Dort der Sinn für

---

[1] Eine in die letzten Fundamente der geistigen und geschichtsphilosophischen Grundlagen von Kapitalismus und Sozialismus eindringende, systematische Antwort auf diese Frage gibt mein im Erscheinen begriffenes Buch: »Über Wesen und Werdensgesetze des Kapitalismus. Ein Weg zum christlichen Sozialismus.« Leipzig, Neuer Geist-Verlag.

das Übernatürliche mit Wunder und Gnade, für ein duldendes Sichfügen in eine sinnvoll und zielhaft geordnete Welt mit festen Wesenskonstanten ihres vorsehungsmäßig geleiteten Ganges, — Ideen, die irdische Tatkraft jeder Art zu lähmen scheinen, die auf den ersten Blick den Glauben an Menschen k r a f t zum sinnvollen Ordnen der Welt verringern. Hier immer noch stark wirksame chiliastische Utopien auf eine Art Paradies auf Erden, auf alle Fälle auf eine Eigentums- und Wirtschaftsordnung, die das Privateigentum an Grund und Boden und die Produktionsmittel so stark als möglich einschränken oder ganz beseitigen möchte; die natur- und gsschichtsgegebene Gliederung der Völker und Stände aber zugunsten einer nur quergeschichteten ›internationalen‹ Klassengliederung verdrängen will. Dort das Bewußtsein, daß das Menschenziel ein jeder Seele eigenes individuelles und übernatürliches Geheimnisvolles ist, daß diese Welt voll ist der Sünde und dauernd nicht sein kann ohne Gnade, Erlösung und eine objektive Anstalt ihrer Mitteilung an den Menschen; nicht sein kann ohne Hoffnung und Glaube an ein jenseitiges Ziel. Dort auch die schon um der Freiheit der individuellen Geistespersonen in ihrem Gewissen willen unnachläßliche Festhaltung am Privateigentum überhaupt und die im Vorsehungsglauben gegründete Anerkennung einer natürlichen Volks- und standesmäßigen Menschheitsgliederung. Hier zwar große Gegensätze der sozialdemokratischen Gruppen der verschiedenen Völker, aber im Gegensatz zu den Spaltungen der christlichen Kirchen und ihrer Tiefe doch vielleicht nur vergängliches, im Kriegszustand gegründetes Auseinander- und Gegeneinandergehen der nationalen Sozialismen. Ferner: das bisherige Verflochtensein wichtiger

christlicher kirchlicher Gruppen mit den Feudalresten und dem großen, finanzmächtigen Bürgertum auf der einen Seite, das entschiedene Klasseneinheitsbewußtsein auf der anderen.

Alle diese tiefen Gegensätze erkenne ich voll an; alle werden noch lange weiterbestehen. Aber alle, so behaupte ich, sind in einer zunehmenden, durch den Krieg stark geförderten Abschleifung begriffen. Und vor allem: Alle werden im Prozesse dieser Abschleifung zunehmend kleiner werden, vor allem allmählich kleiner als die gemeinsamen Gegensätze der noch christlich denkenden und fühlenden Welt und der sozialen Demokratie (besonders Rußlands und der Mittelmächte), gegen den Geist, das Ethos, die Institute des bürgerlichen Kapitalismus und seiner geistigen Ideenkorrelate.

Die christliche Autoritätsidee steht dem demokratischen Sozialismus nur da entgegen, wo eine Art Solidarität dieser religiösen Autorität mit bestimmter, je gegebener Beschaffenheit der Staatsautoritäten angenommen wird. So etwas lehrt aber nicht nur nicht die christliche Kirche, sie hat sich seit der Französischen Revolution und dem folgenden Zusammenbruch des Legitimismus und der heiligen Allianz auch zunehmend von solcher Maxime praktisch losgelöst. Alles mögen wir zu erwarten haben, nur keine neue heilige Allianz — wenn nicht die ganz neue heilige Allianz einer christlichen und sozialen Demokratie der europäischen Völker. Die christliche Kirche lehrt allein, es sei Bestand und Geltung einer Obrigkeit und Gehorsamspflicht gegen ihre Anordnungen — im Rahmen des Naturrechts — im Weltplane Gottes eingeschlossen. Die inhaltliche Bestimmung der »Obrigkeit« überläßt sie den

causae secundae der Geschichte, zu denen Kriege und auch vorsehungsmäßig berechtigte Revolutionen gehören können. Noch zu starke, da und dort noch vorhandene Solidaritätsgefühle der Kirche mit überlebten Staatseinrichtungen und bürgerlichen Herrschaftsverhältnissen werden durch den Weltkrieg, wie gesagt, überall stark vermindert werden.

Nun die Weltanschauungsgegensätze: Die Forderung des Glaubens an ein übernatürliches Schicksal und Ziel der individuellen Seele, das fordert als Allererstes auch eine Sozialordnung, da jeder Mensch Muße und innere Freiheit hat, überhaupt seiner Seele zu gedenken, ja sie zu erleben — nicht nur in Worten zu wissen, er habe eine geistige Seele mit eigenen Schicksalen und Zielen. Wie wenige Menschen erleben und fühlen, daß sie eine Seele haben (Newman). Ist es ein Wunder, wenn dies der Mensch des vierten Standes in dieser plötzlich im 19. Jahrhundert hereinbrechenden industriellen technischen Welt so wenig gemerkt, daß er darum — nicht durch die sogenannten »Fortschritte der Wissenschaft« (die ihrer Idee nach so ideal ist wie die Wahrheit selbst), materialistisch-ökonomisch zu denken sich gewöhnte? Und waren die, echte Wissenschaft überfliegenden Gedankensysteme, die dieser Mensch halb unbewußt in den Dienst dieses gewohnheitsmäßigen Antriebes stellte, nicht im Grunde Werke des bürgerlich-liberalen Geistes, der als »Geist« wenigstens heute sich selbst das Grab gräbt? Die soziale Demokratie mit ihren großen, berechtigten Forderungen kraftvollster Sozialpolitik mit Finanzmitteln, die durch unumgängliche Abrüstung frei werden, mit Achtstundentag und Beseitigung einer falschen, nationalistisch-imperialistischen, Arbeits-

raubbau entfesselnden Weltkonkurrenz, gewähren der Seele des Arbeiters zunächst einmal die Besinnung auf ihre spirituelle Existenz selbst. Weiß sie, sie sei, dann wird sie auch an ihre Schicksale denken oder kann es doch erst. Freiheit der Menschen zur Religion und zur Kirche ist Bedingung, nicht Folge der Freiheit der Religion und der Kirche in der Welt.

Der Geist der abendländischen Kirche, der auch den Geist der morgenländischen in Geben und Nehmen tiefer durchsetzen wird, ist (vom quietistischen Luthertum abgesehen) in allen seinen Unterformen dazu von Hause gar nicht einseitig gerichtet auf ein nur transzendentes Gottesreich. Eine Doppelbewegung nach oben und nach unten ist ihm eigen, d. h. auch die Bewegung zum Einbau des Gottesreiches in die sichtbare und öffentlich-rechtliche Welt[1]. Als kraftvolle sichtbare Organisation soll die christliche Kirche in Geschichte und Gemeinschaft hineinwirken, nicht nur am Sonntag, auch am Werktag und für den Werktag. Und eben dieser positive Organisationsgeist in einem Zeitalter, das bisher anarchisch laufende Kräfte zu meistern begierig ist, ist der christlichen Kirche mit der positiv-sozialen Demokratie gemeinsam eigen, gemeinsam gegenüber dem anarchischen Wesen des bürgerlichen Liberalismus. Und soll wenn die soziale Demokratie den Staat stärker mit in ihre Hand bekommt, wenn sie aufhört, nur negative Kritik zu üben und wenn sie den Geist der politischen Verantwortung in sich aufnimmt, sich nicht auch ihr Weltbild wie von selber langsam umgestalten: von einem Weltbild blind wirksamer ökonomischer Ver-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: »Westliches und östliches Christentum« in »Krieg und Aufbau«.

hältnisse und Kräfte, die den Menschen nur schieben, zu einem Weltbild der abgestimmten Ordnung der Werte und Dinge, in deren oberstem Regiment eine freie und vernünftige persönliche Geisteskraft sitzt, nur unermeßlich freier und vernünftiger, als sie der verantwortliche, frei schaffende und ordnende Menschengeist, selbst erst definierbar durch seine Ebenbildlichkeit zu Gott, — in der eigenen Tiefe abbildlich gewahrt? Kein Menschenwesen, man verlasse sich auf dies stahlharte Gesetz des Lebens, kann mitregieren, mitordnen, mitverantwortlich und vernünftig lenken, das gleichzeitig glaubt, es sitze das blinde Atom oder eine blinde Energie im Mittelpunkt und im Grunde der Dinge. Das ist eine geistige Wesensunmöglichkeit. So etwas kann immer nur die Denkweise von unten her sein, ist die Welt vom entrüsteten Dienstboten aus gesehen, ein Weltbild, mit dem man wohl unverantwortliche uferlose Kritik üben, mit dem man aber nicht lenken oder mitlenken kann. Aber mit dem gleichen Vorgang, der die soziale Demokratie — geistig unbürgerlicher Observanz — zur Mitregierung führen wird, wird auch die weitaus bedeutsamste Hemmung beseitigt werden, welche die religiösen Sehnsüchte des vierten Standes von ihrem natürlichen Wege und Laufe zu Gott und zu Christus abhielten. Diese Hemmung war, wie die Hemmung alles und jedes religiösen Glaubens an den wahren Gott, ein positives Surrogat des höchsten Gutes, ein oder der andere Götze, ein Objekt der Vergaffung — wie die alten Mystiker sagten —, eine illusionäre Wand, die das Göttliche verbarg. Man könnte ein ganzes Buch schreiben über all die Gottessurrogate, die in diesem Kriege zusammenbrachen, die Seelen frei zu

machen für Gott, betitelt: »Vom Untergang der Götzen Europas«. Für die soziale Demokratie Europas war dieses Gottessurrogat der Zukunftsstaat, der Glaube an tatenlosen automatischen Fortschritt und sogenannte Entwicklung, die von selber das Paradies hervorbrächten, war vor allem der Glaube an ein mögliches irdisches Paradies selber. Diese Zukunftsstaatsidee hatte sich Marx unter nachweisbarer Einwirkung des jüdischen messianistischen Gedankens in Verfolgung seiner geschichtsphilosophischen Studien gebildet. Furchtbar höhnend tanzt die Furie des Krieges auf diesen Götzen und — schon sind sie halb verbrannt. Ein unermeßlicher leerer Raum ist entstanden in der großen Seele des vierten Standes, der trotz alles sogenannten Revisionismus vor dem Kriege in seiner armen guten Seele von diesen Götzen heimlich ja doch gelebt hat — von diesen Götzen, die nur die klassenmäßig geformte Umkehrung waren der Götzen jenes liberalen Bürger- und Bourgeoistums — des imperialistisch gewordenen Mammons und einer ordnungslosen Freiheit — jenes selben liberalen Bürgertums, dem der vierte Stand geschichtlich entstiegen ist, und dessen geistige, theoretische Antriebe zu überwinden er, in eine endlose Facharbeit verwickelt, noch nicht genug Muße, Freiheit, geistige Selbständigkeit und Zeit besaß. Dieser leere Raum fordert, ja heischt Erfüllung mit wahren religiösen Gütern. Es ist Sache der christlichen Kirche, und es ist ihre heilige schwere Verantwortung vor Gott, ihre barmherzigen Arme rechtzeitig und liebevoll zu öffnen, um den europäischen Menschentypus künftiger Staatsmitlenkung, um den, wie wir hoffen, nur fälschlich verloren geglaubten Sohn des vierten Standes — zu oft von ihr

preisgegeben für korrektere aber im Seelengrunde weit mindere Söhne — würdig zu empfangen. Schon jetzt ist der Marxismus nach seiner nur negativen Seite hin so gut wie preisgegeben, und kein christlicher Denker sollte es sich entgehen lassen, mitzuarbeiten am Aufbau der neuen Ideologie des vierten Standes. Bisher sah der vierte Stand alle Gebiete nur von vernunftlosen Kräften gelenkt. Das wird aufhören im Maße, als er die Gesellschaft mitleitet. Geschichtspantheismen anderseits, denen die Weltgeschichte, d. h. der Erfolg selber schon das Weltgericht ist (nach denen ein Gottesgericht am Ende der Dinge also überflüssig wäre), gleich der Geschichtsphilosophie vieler deutscher Philosophieprofessoren neuer und alter Zeit — liegen ja auch nicht im Geiste einer christlichen Denkweise. Im Gegenteil: auch sie vermag nicht nur, sie muß als christliche Denkweise blinden Triebfaktoren von Hunger und niederer Liebe diese Menschengeschichte weitgehend dem Sündenstande auf die Rechnung setzen; und sie hat keinen Grund, nur den ›Geist‹ in dieser gefallenen Welt als kräftig in der Geschichte anzusehen. Sie hat keinen Grund zu pantheistischer Schönfärbung.

d) Auch die Differenz des extremen Staatssozialismus und der Gesellschafts- und Rechtslehre der christlichen Denkweise ist in der Verminderung begriffen. Gewiß lehrt diese Denkweise das Privateigentum prinzipiell schon als Hort der Freiheit der geistig-leiblich einheitlichen Menschennatur unbedingt achten. Aber sie gibt keine feste Grenze an für seine positive Ordnung, für sein Gebrauchsrecht, für seine Pflichten, für seine Belastung, für seine Gesamtbedeutung im Staate und der Gesellschaft. Vor allem weiß die christliche Kirche, daß nicht der

Gegensatz von sogenannter freier Konkurrenzwirtschaft als System und staatsgebundener Wirtschaft oder reglementierter, gesetzerzwungener Gemeinwirtschaft aller Art, d. h. ein bloßer Systemgegensatz der wesentlichste ist für die rechte Gestaltung des Gemeinlebens, sondern der ganz andere Gegensatz des Geistes der Solidarität, der Kooperation und der liebegeleiteten Gerechtigkeit und des Geistes der Nurkonkurrenz, des Gegeneinanderarbeitens und des bloßen Klassenkampfes, sei es von oben oder unten, sei es zwischen Individuen, sei es zwischen Völkern und Reichen. Und sie weiß, daß es in letzter Linie total gleichgültig ist, ob die Subjekte und Träger dieser beiden Arten des Wirtschaftsethos Individuum heißen oder Staat. Ein Staatssozialismus kann genau so kapitalistisch dem Geiste nach sein, wie eine wesentlich freie Wirtschaft vom Geiste der Solidarität durchflutet sein kann. Diese Systeme sind weitgehendst nur Zweckmäßigkeitsfragen, und wenn die gegenwärtige Not allein schon einen weitergehenden Sozialismus für die Zukunft den europäischen Staaten gebieten sollte, so ist nur zweierlei notwendig: 1. dem stärker mit Funktionen und Aufgaben belasteten und in seiner Wirtschaftsbeamtenschaft erheblich gestärkten Staate auch genug politisch demokratisches Öl zuzugießen, auf daß die persönlich geistige, auch vor allem die religiöse Freiheit in solchem Staate genügend gewahrt sei; 2. die kulturellen und religiösen Dinge diesem Staate (Sprache, Schule, Sitte, Kultus, Wissenschaft und Kunst usw.) in weit höherem Maße überhaupt abzunehmen und alles zu weitgehende staatliche »Organisationsstreben« in dieser Richtung stärker zu beschränken, als es bisher beschränkt

war; dafür aber diese Dinge der Selbstverwaltung der Völker, Stämme, Gliedstaaten, Städte, Gemeinden, freien Vereinen und Stiftungen in höherem Maße anheimzugeben, auf daß dieser wirtschaftlich so stark gewordene Staat nicht versucht sei, die gebotenen Grenzen seiner neuen Machtfülle zu überschreiten. In diesem Sinne, nicht im politischen, fordern auch wir eine neue Selbstbestimmung der Nationen, Stämme, Völker.

5. Die Verflochtenheit aber der Kirche mit den feudalen Mächten nimmt auch in dem Maße an bloßer Gegensätzlichkeit ab, als die feudalen Mächte in die Opposition zu treten durch den Gang der Dinge gezwungen werden. Das ist gegenwärtig in Preußen schon weitgehend der Fall. Denn in dem Maße wird sich auch ihre Weltanschauung und ihr Ethos reinigen von der starken Versumpfung, der die kirchentreue Bevölkerung sowohl wie die feudalen Machtreste durch eine allzuenge Verbindung mit der großbürgerlichen Kapitalistenschicht und ihrem Geiste so stark verfielen. Die Geschichte der konservativen Partei in Preußen stellt eine solche Versumpfung und Preisgabe aller wahrhaft christlich-konservativen Prinzipien in offensichtlicher Weise dar. Schon jetzt gibt es in Preußen, wenn auch kleine konservative Kreise, die sich der Pflichten einer christlich-konservativen Partei im Unterschied zu einem scheinkonservativen Klassenblock zwischen Großgrundbesitz und Schwerindustrie zu erinnern beginnen, wie z. B. des Herrn von Kardorffs Auftreten, ferner die bekannten Briefe des Herrn Thimme an Herrn von Heydebrand zeigen. Ja, ich sehe jetzt schon selbst eine Reihe junger Abkömmlinge der preußischen und österreichischen feudalen Schicht, die diesen Krieg erlitten und er-

lebt haben, die einen ähnlichen Weg zu beschreiten beginnen wie der starkwillige Teil des russischen Adels, der sogar die russische Revolution jahrzehntelang geführt hat. Gerade die reichsdeutsche, politisch allzu dienstwillige, seelisch gebundene soziale Demokratie bedarf mehr wie irgend eine andere der Mitwirkung und Führung aus diesen starknervigen, mit dem ererbten Führer- und Herreninstinkt so sehr, ja leider zu übermäßig gesegneten, bisher nur zu stark in den Dienst des Großkapitals gestellten Volkskreisen. Was aber das christliche selbständige Bürgertum, sagen wir besser seine historischen Reste, betrifft, so wird das trotz aller gebotenen Mittelstandpolitik auf alle Fälle sehr sarke Zurückgehen des Mittelstandes dem Zusammengehen von christlicher Kirche und sozialer Demokratie sicher nicht entgegen sein.

Nehmen wir all dies zusammen, so sehen wir, daß sich »Stockholm« und »Rom« erheblich näherkommen werden, Ältestes und Neuestes sich aber eben damit kräftigen kann im kulturellen Wiederaufbau Europas.

Nun aber noch einige Worte zum Jugendtypus, der das künftige Europa tragen, der es zum Wiederaufbau der europäischen Kultureinheit lebendig machen soll.

1. Das Kulturideal der Jugend wird vor allem den Menschen und im Menschen die geistige und individuelle Person in ihrer mitverantwortlichen Eingliederung in die Gemeinschaft wieder in den Mittelpunkt aller Welt rücken: an Stelle bloßer Sachen, bloßer Fächer, bloßer Warendinge, bloßer Geschäfte oder bloßer verabsolutierter Ungeheuer, wie ein vermeintlich nur in sich selbst sein Heil tragen sollender Staat. Gewiß ist der Staat an Wert und Zweck erhaben über das bloße Wohlsein des leiblichen

Individuums; aber er ist nicht Selbstzweck auch gegenüber dem geistigen Individuum. Und auch im Regimente der Welt wird wieder sitzen vor solcher Weltanschauung nicht eine blutlose und frei schweben sollende Ordnungs- und Gesetzesidee, nicht eine blinde Energie, eine tote Materie oder ein personloser Allgeist, sondern die unendliche Person Gottes, der allein absoluter, bedingungsloser Gehorsam gebührt, wenn er durch Gewissen und die Kirche zu uns redet. Jeder andere Gehorsam ist relativ und bedingt. Ein konkretes Persönlichkeitsideal des spezifisch deutschen Menschen im Rahmen, nicht im Gegensatze zum weiteren Typus des europäischen Menschen, nicht also ein schäbiges Bloß-Leistungsideal wird diese Jugend führen. Das Ideal einer Person, die Würde hat bis in den einfachsten Arbeiter, Verantwortlichkeit, Freiheit, und in deren Knechtsdienst alle bloßen sog. »Organisationen« zu treten haben. Mit Personen, mit geistig vorbildlichen Lehrern, nicht mit einäugigen Zyklopenköpfen von Fachbediensteten und Fächerverwaltern wollen wir unsere Universitäten besetzt haben; mit Staatsmännern, herangereift in der freien Luft des öffentlichen Lebens, nicht mit tüchtigen Ressortbeamten unserer Ministerien. Wir fürchten nicht den »Dilettantismus«, den man in Deutschland so leicht sofort besorgt, sobald man den Menschen wichtiger findet als ein Fach, Ressort oder Geschäft. Wir wollen sogar leidenschaftliche Liebhaber ihrer Sache in allererster Linie haben und erst in ihrem Dienste »Kenner« und bloße »Pflicht«menschen«[1]. Selbständige Einsicht, nicht ein blinder »Pflicht«impuls

[1] Vgl. die tiefen und schönen Worte des Physikers Einstein in seiner Rede: »Motive der Forschung«.

möge regieren den Einzelnen wie den Staat. Diese Person wird sich und soll sich — sie hat es gelernt in der Schule des Krieges — frei einordnen in Gemeinschaft und Staat, aber nur im selben Maße, als es sich um die zwar höchst wichtigen, aber ihrer Natur nach niedrigeren Werte der mehr materiellen Güter handelt; im Maße, als es sich um geistige handelt, wird sie und ihre engere Gemeinschaft den Kopf hoch tragen gegen alles Irdische und nur vor Gott demütig ihn beugen.

Und dieses Personideal wird ein gegliedertes sein müssen und ein in sich abgestuftes. In seinem Mittelpunkt steht der Mensch als religiöse Person — eingegliedert in das allumfassende Gottesreich aller Seelen, der toten und lebendigen Menschen, in jedem Atemzug demütig dem Schöpfer dankend, daß er ist und nicht lieber nicht sei; steht der Mensch voll Mitverantwortlichkeit für das Steigen und Sinken dieses erhabenen Reiches, das immer nur als ein unteilbares Ganzes steigt und sinkt. Ihr ordnet sich zunächst unter der geistig schaffende Teil im Menschen, eingegliedert in seinem konkreten nationalen Volksbestand mit Anrecht auf Freiheit in Sprache und kulturellen Idealen, die der Staat zu achten hat. Das einseitige Idol des Nationalstaates wird zergehen, das Ideal freier, spontan tätiger nationaler Kultur im Staate neue Frische und Kraft gewinnen. Und dann erst folgt der Staatsbürger im Menschen, frei mitbestimmend Schicksal und Führung seines Staates, aufgewacht aus der Dumpfheit bloßer Geschäfte, bloßen Untertanensinns und einseitiger Facharbeit. Dem Staatsbürger in jedem Menschen ist endlich das ökonomische Subjekt in jedem Menschen unterworfen. Wie der Staatsbürger seinen Rang unter dem geistig-

kulturellen Subjekt in jedem Menschen einnimmt, wie er erst recht aber unter dem individuellen religiösen Wesen im Menschen und seinem unbegreiflich geheimnisvollen Schicksal steht, so steht der Staatsbürger zugleich *über* dem ökonomischen Subjekt in jedem Menschen. Darin werden wir gute Deutsche bleiben, die den ökonomischen Individualismus stets als Fremdes in ihrem Blute empfanden. Also ist der Staat *Herr* zugleich und *Knecht*: Herr des ökonomischen Individuums, Herr aller zum gerechten Ausgleich des Besitzes führenden Institute und Organisationen; Knecht aber des Geistes und Knecht erst recht der Seele und ihres individuellen Zieles in der Ewigkeit.

2. Diese Person aber wird wieder zur Grundkraft haben die Grundkraft aller schöpferischen Epochen des Menschengeschlechts — nicht *Weltfeindschaft* und »Kritizismus«, sondern *Weltfreundschaft*, Hingabesinn, Liebe. Die gesamte Denkweise (auch die *Philosophie* des bürgerlichen Zeitalters von Descartes bis Kant), alle ihre Formen des sogenannten »Idealismus« und Subjektivismus war das genaue Gegenteil eines solchen geistigen Typus, wie er uns voranzuleuchten hat. Diese Philosophie sah blinzelnd und skeptisch auf Gott und Welt, die sie nur als ein durch den Menschen zu Formendes, zu Bearbeitendes, zu Lenkendes begriff. Und da man die Welt lenken und bewegen nur *soweit* kann, als sie ein sogenannter Mechanismus ist, *darum* wurde diese an sich »glückliche Arbeitshypothese für den Techniker im Menschen«, die Welt zuweilen so anzusehen, *als ob* sie ein Mechanismus wäre und Nichts weiter, flugs zu einer Metaphysik, d. h. zu einem (vorgegeben) »*wahren*« Bild der Welt gemacht. Dieser heillose Irrtum ist überall im Rückgang begriffen. Schon be-

seelt unsere jüngste Literatur diese neue Kraft der großen Hingabe, der furcht- und angstlosen Hingabe an das Seiende, Reale selbst, das herzhafte Sich-die-Hände-Drücken mit den Dingen. Und schon beginnt die neue europäische Philosophie, was auszuführen nicht dieses Ortes ist, auf verborgenere Weise diese Wendung zu nehmen: von der Weltfremdheit eines überlebten, formelhaft gewordenen subjektiven Rationalismus zum lebendigen Anschauungs- und Erlebnis-Kontakt mit den Dingen selbst.

Wahre Kultur des Menschen wird wieder heißen: Alle Dinge zu ihrem je besonderen Sinne und Ziele führen helfen durch Erkenntnis, Liebe und Schaffen: Zu dem Sinne und Ziele, der ihnen vorgezeichnet ist in den Ideen, die Gott von ihnen hat —, und dies alles im solidarischen Miteinander des menschlichen Erkennens, des Liebens, Schaffens, des Miteinanders der Individuen, Gemeinschaften, Epochen. Nur indem die Person alle Dinge miterlöst zu Gott und zu ihrem Ziele, vermag sie selbst mit Hilfe der Gnade sich zu ihrem Ziele zu führen, d. h. werden, wie Gott sie will.

Zeichnet in diesem so noch abstrakten Rahmen auch der deutsch-nationale Geist seine besonderen Ziele ein — Ziele, die nur in Anschauung und Gefühl zu fassen sind, das besondere Ideal des deutschen Menschen —, den Zeiten entnommen, da der Deutsche auf seinen historischen Höhepunkten stand, und sucht er dieses Ideal in Tat und Arbeit zu verwirklichen, dann vermag er vielleicht noch mehr, als nur einen Beitrag zu leisten zum kulturellen Wiederaufbau Europas: seinem eigentlich germanischen Wesen und seiner geographischen Herzstellung in Europa gemäß mit den Besten der anderen Völker in Gemeinschaft auch ihn zu führen und zu leiten. —

möge regieren den Einzelnen wie den Staat. Diese Person wird sich und soll sich — sie hat es gelernt in der Schule des Krieges — frei einordnen in Gemeinschaft und Staat, aber nur im selben Maße, als es sich um die zwar höchst wichtigen, aber ihrer Natur nach niedrigeren Werte der mehr materiellen Güter handelt; im Maße, als es sich um geistige handelt, wird sie und ihre engere Gemeinschaft den Kopf hoch tragen gegen alles Irdische und nur vor Gott demütig ihn beugen.

Und dieses Personideal wird ein gegliedertes sein müssen und ein in sich abgestuftes. In seinem Mittelpunkt steht der Mensch als religiöse Person — eingegliedert in das allumfassende Gottesreich aller Seelen, der toten und lebendigen Menschen, in jedem Atemzug demütig dem Schöpfer dankend, daß er ist und nicht lieber nicht sei; steht der Mensch voll Mitverantwortlichkeit für das Steigen und Sinken dieses erhabenen Reiches, das immer nur als ein unteilbares Ganzes steigt und sinkt. Ihr ordnet sich zunächst unter der geistig schaffende Teil im Menschen, eingegliedert in seinem konkreten nationalen Volksbestand mit Anrecht auf Freiheit in Sprache und kulturellen Idealen, die der Staat zu achten hat. Das einseitige Idol des Nationalstaates wird zergehen, das Ideal freier, spontan tätiger nationaler Kultur im Staate neue Frische und Kraft gewinnen. Und dann erst folgt der Staatsbürger im Menschen, frei mitbestimmend Schicksal und Führung seines Staates, aufgewacht aus der Dumpfheit bloßer Geschäfte, bloßen Untertanensinns und einseitiger Facharbeit. Dem Staatsbürger in jedem Menschen ist endlich das ökonomische Subjekt in jedem Menschen unterworfen. Wie der Staatsbürger seinen Rang unter dem geistig-

kulturellen Subjekt in jedem Menschen einnimmt, wie er erst recht aber unter dem individuellen religiösen Wesen im Menschen und seinem unbegreiflich geheimnisvollen Schicksal steht, so steht der Staatsbürger zugleich über dem ökonomischen Subjekt in jedem Menschen. Darin werden wir gute Deutsche bleiben, die den ökonomischen Individualismus stets als Fremdes in ihrem Blute empfanden. Also ist der Staat Herr zugleich und Knecht: Herr des ökonomischen Individuums, Herr aller zum gerechten Ausgleich des Besitzes führenden Institute und Organisationen; Knecht aber des Geistes und Knecht erst recht der Seele und ihres individuellen Zieles in der Ewigkeit.

2. Diese Person aber wird wieder zur Grundkraft haben die Grundkraft aller schöpferischen Epochen des Menschengeschlechts — nicht Weltfeindschaft und »Kritizismus«, sondern Weltfreundschaft, Hingabesinn, Liebe. Die gesamte Denkweise (auch die Philosophie des bürgerlichen Zeitalters von Descartes bis Kant), alle ihre Formen des sogenannten »Idealismus« und Subjektivismus war das genaue Gegenteil eines solchen geistigen Typus, wie er uns voranzuleuchten hat. Diese Philosophie sah blinzelnd und skeptisch auf Gott und Welt, die sie nur als ein durch den Menschen zu Formendes, zu Bearbeitendes, zu Lenkendes begriff. Und da man die Welt lenken und bewegen nur soweit kann, als sie ein sogenannter Mechanismus ist, darum wurde diese an sich »glückliche Arbeitshypothese für den Techniker im Menschen«, die Welt zuweilen so anzusehen, als ob sie ein Mechanismus wäre und Nichts weiter, flugs zu einer Metaphysik, d. h. zu einem (vorgegeben) »wahren« Bild der Welt gemacht. Dieser heillose Irrtum ist überall im Rückgang begriffen. Schon be-

seelt unsere jüngste Literatur diese neue Kraft der großen Hingabe, der furcht- und angstlosen Hingabe an das Seiende, Reale selbst, das herzhafte Sich-die-Hände-Drücken mit den Dingen. Und schon beginnt die neue europäische Philosophie, was auszuführen nicht dieses Ortes ist, auf verborgenere Weise diese Wendung zu nehmen: von der Weltfremdheit eines überlebten, formelhaft gewordenen subjektiven Rationalismus zum lebendigen Anschauungs- und Erlebnis-Kontakt mit den Dingen selbst.

Wahre Kultur des Menschen wird wieder heißen: Alle Dinge zu ihrem je besonderen Sinne und Ziele führen helfen durch Erkenntnis, Liebe und Schaffen: Zu dem Sinne und Ziele, der ihnen vorgezeichnet ist in den Ideen, die Gott von ihnen hat —, und dies alles im solidarischen Miteinander des menschlichen Erkennens, des Liebens, Schaffens, des Miteinanders der Individuen, Gemeinschaften, Epochen. Nur indem die Person alle Dinge miterlöst zu Gott und zu ihrem Ziele, vermag sie selbst mit Hilfe der Gnade sich zu ihrem Ziele zu führen, d. h. werden, wie Gott sie will.

Zeichnet in diesem so noch abstrakten Rahmen auch der deutsch-nationale Geist seine besonderen Ziele ein — Ziele, die nur in Anschauung und Gefühl zu fassen sind, das besondere Ideal des deutschen Menschen —, den Zeiten entnommen, da der Deutsche auf seinen historischen Höhepunkten stand, und sucht er dieses Ideal in Tat und Arbeit zu verwirklichen, dann vermag er vielleicht noch mehr, als nur einen Beitrag zu leisten zum kulturellen Wiederaufbau Europas: seinem eigentlich germanischen Wesen und seiner geographischen Herzstellung in Europa gemäß mit den Besten der anderen Völker in Gemeinschaft auch ihn zu führen und zu leiten. —

Scheler
Vom ewigen im menschen

OCT 22 '38	W. Pauck NOV 8
JUN 1	B. Lomer JUN 14
JAN 27 '40	Aubrey
DEC 5 '41	Luring
JAN 22 '42	L. Witte
AUG 29 '42	Huston Smith
'43	N P Jacobson 21
APR 2 2 1943	
	Loyola Univ Chgo FEB 4
JUL 26	Loyola Univ Chicago
AUG 2 1	
FEB 1 1947	Wach
MAY 13 1947	Noreifney MAY 2 2 1947
	Loss